Título original: Percezione e Pensiero.

© 1962, Morcelliana (Brescia).

© Copyright 1978 para la edición española:
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain-Pamplona (España).

Traductor: Juan Francisco Lisón Buendía.

ISBN 84-313-0495-2.

Depósito legal NA 2.061.-1977.

Printed in Spain - Impreso en España.

Impreso en E. Gómez, S. L. Larrabide, 21. Pamplona, 1978.

CORNELIO FABRO

PERCEPCION Y PENSAMIENTO

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1978

INDICE GENERAL

PÁGINA

PRESENTACIÓN, de Juan Francisco Lisón Buendía 13

PRÓLOGO 27

PRIMERA PARTE

LAS ORGANIZACIONES SENSORIALES

CAPÍTULO I

LA ASIMILACION COGNOSCITIVA

1. *Conocimiento y asimilación* 39
   a) «Formas físicas» y formas intencionales 39
   b) La crítica de Aristóteles a las «formas físicas» de Demócrito 44
2. *Asimilación física y asimilación cognoscitiva* 51
3. *La asimilación intencional* 56
   a) Estructura de los órganos del sentido y conocimiento ... 56
   b) El progreso de la asimilación cognoscitiva 62
   c) Inmaterialidad e intencionalidad 66
4. *La «especie» como principio de inmanencia* 71
5. *La inmanencia aristotélica según Hegel* 74

CAPÍTULO II

LA ORGANIZACION PRIMARIA

1. *La integración perceptiva en la neoescolástica* 83
   a) Las tendencias asociacionistas 83

PÁGINA

b) Neoescolástica y Gestalttheorie 90
2. *La percepción inmediata de los sensibles comunes* 96
3. *El sentido común y la organización primaria de los datos sensoriales* 109

Apéndice 118

Capítulo III

LOS PROBLEMAS DE LA ORGANIZACION PRIMARIA: LA FANTASIA Y LA PERCEPCION DEL CONTINUO

1. *Presentaciones fenoménicas y funciones psíquicas (Stumpf)* 122
a) Aristotelismo y problemas modernos en C. Stumpf 127
b) La teoría de los «atributos» 130
c) La teoría de las relaciones 135
d) Percepción del continuo y sensaciones inadvertidas ... 137
2. *Organización perceptiva y movimiento* 140
a) Movimientos virtuales y fantasía perceptiva (Palagyi) 140
b) Movimiento y «círculo formal» (cfr. Weizsäcker) 145
3. *Unidades perceptivas y movimiento* 153
a) «Gestalt» y «Konfiguration» (Lindworsky) 153
b) Gestalt y fenómenos de acrecentamiento (Selz) 156
c) Asimilación y hontogeneidad perceptiva (Musatti) ... 160
1) El principio de homogeneidad 160
2) La asimilación perceptiva 163
3) Organización y significado 165
4. *La teoría aristotélica del continuo perceptivo* 169
a) Contenido y campo actual de conciencia 169
b) La «fusión» perceptiva 174
c) Teoría aristotélica de la fantasía 182

Capítulo IV

LA ORGANIZACION SENSORIAL SECUNDARIA

1. *Contenidos de forma y contenidos de valor* 191
a) «Forma» e «Intentio» en la percepción 191
1) Los sentidos internos formales 193
2) Los sentidos internos «intencionales» 194
3) Diferencia entre la sensibilidad animal y la humana 195
b) Doble grado de síntesis psíquica 198
2. *La organización de los contenidos de valor* 205

PÁGINA

a) La teoría aristotélica de la cogitativa 205
b) La teoría averroísta 212
3. *La teoría tomista* 219
a) Las funciones de la cogitativa 219
b) Fundamentación metafísica de la doctrina tomista ... 224
c) Psicología moderna y cogitativa 231
4. *Originalidad de la gnoseología tomista* 234

Capítulo V

FUNCIONES DE LA ORGANIZACION SECUNDARIA: EL ESQUEMATISMO

1. *La organización de la experiencia: el esquematismo a priori (Kant)* 239
2. *El esquematismo a posteriori* 250
a) Esquematismo analítico (Revault d'Allonnes, Burloud) 250
b) Esquematismo genético (Piaget-Janet) 259
3. *Teoría aristotélica de una génesis de los esquemas* 267
a) Teoría de la ἐπαγωγή aristotélica 267
b) La ἐπαγωγή tomista-cayetanista 277
c) Esquematismo kantiano y esquematismo tomista 287

SEGUNDA PARTE

LA PERCEPCION DE LO CONCRETO

Capítulo VI

LA PERCEPCION DE LO CONCRETO MATERIAL

1. *Abstracción y concreción en Aristóteles* 295
2. *La percepción intelectiva de los singulares* 305
a) La aporía aristotélica 305
b) Aprehensión indirecta de lo concreto 310
c) Reflexión psicológica e inmediatez gnoseológica 314
3. *Percepción intelectiva, abstracción e intuición abstractiva* 321
a) Conocimiento de lo singular y especie intencional 321
b) La inmanencia de lo abstracto en lo concreto 326
c) Abstracción e intuición 331

CAPÍTULO VII

PÁGINA

1. *Inmediatez y centralidad gnoseológica del «Yo» (Maine de Biran)* ... 337
2. *La percepción de lo concreto espiritual en el aristotelismo tomista* ... 343
3. *La dialéctica del acto perceptivo* ... 360
4. *La unidad de conciencia y los problemas de la dialéctica* ... 368

TERCERA PARTE

LOS PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGIA

CAPÍTULO VIII

EL PROBLEMA PSICOLOGICO

1. *Contenidos y funciones* ... 381
   a) En cuanto al contenido ... 384
   b) En cuanto a la organización ... 384
   c) La persuasión de realidad ... 385
2. *Grados y formas de la progresión fenoménica* ... 386
   a) Problemas kantianos y problemas aristotélicos ... 386
   b) Etapas de la síntesis perceptiva ... 389
   c) Función sintetizante de los contenidos de valor ... 398
3. *El acto de percepción como construcción fenoménica* ... 402
4. *La unificación perceptiva y la abstracción intelectual* ... 409
5. *Construcción perceptiva e inmediatez fenoménica* ... 418
   a) El problema de la inmediatez fenoménica ... 418
   b) Inmediatez de contenido y mediatez de funciones ... 423
6. *Análisis existencial y estructura del pensamiento* ... 430

CAPÍTULO IX

EL PROBLEMA CRITICO

1. *La objetividad fenoménica* ... 437
   a) La objetividad de las cualidades sensoriales ... 437
2. *Apariencia y realidad* ... 451
3. *La intencionalidad y el contacto con la realidad* ... 463

PÁGINA

4. *La intencionalidad y la persuasión de existencia* ... 472
5. *La intencionalidad de la percepción afectiva* ... 481

CAPÍTULO X

EL PROBLEMA METAFISICO

1. *La posición de realidad* ... 493
   a) Contenidos sensibles y contenidos inteligibles ... 493
   b) Estructura fenoménica y estructura real ... 497
   c) Aprehensión de esencia y afirmación de existencia ... 500
   d) El ser en el aparecer: «signo» y «expresión» ... 505
2. *La fenomenología de la sustancia* ... 511
   a) Caracteres fenoménicos de la sustancia ... 511
   b) La sustancia como continuidad y permanencia ... 514
   c) La sustancia como principio de unidad en la multiplicidad ... 516
   d) La sustancia como la esencia de la cosa ... 520
   e) La progresión de la noción de sustancia ... 525
   f) El contenido de la noción de sustancia ... 529
3. *La fenomenología de la causa* ... 534
   a) La exigencia humiana: formas y vicisitudes ... 534
      1) No a priori ... 540
      2) No a posteriori ... 540
   b) La inmediatez fenoménica de la causalidad ... 543
      1) La experiencia real de la causalidad ... 543
      2) Discusión acerca de la experiencia ... 554
   c) La inmediatez de la experiencia causal ... 558
      1) Dialéctica de la percepción de causalidad ... 558
      2) La evolución genética de la causalidad ... 562

CONCLUSION

1. *Fenomenología y Metafísica* ... 569
   a) Aprehensión y percepción del ente ... 569
   b) La integración perceptiva ... 571
   c) Percepción y abstracción ... 576
   d) Grados de integración perceptiva y de aprehensión abstractiva ... 582
2. *Fenomenología de la metafísica* ... 586
   a) Presentaciones fenoménicas y determinaciones reales ... 586
   b) La delimitación interna del ente ... 590
   c) Procesos fenoménicos y procesos reales ... 594

PÁGINA

d) Progresión fenoménica y comprensión global 597

3. *La metafísica de la fenomenología* 601
a) El ser proporcional al aparecer 601
b) La dialéctica del ser 606
c) La dialéctica del conocer 610

BIBLIOGRAFÍA 617

INDICE DE MATERIAS 633

INDICE DE AUTORES 641

PRESENTACION

Cornelio Fabro es una figura notable en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo. La razón más definitiva que le hace acreedor a tal calificativo es su decidido intento de volver a la obra de Sto. Tomás con el fin de recabar lo auténticamente originario y mostrar la vigencia actual de su planteamiento metafísico.

La obra de Fabro, en la que es manifiesta la linealidad sin reticencias de pensamiento, es muy extensa. Con un criterio necesariamente aproximativo y desde un punto de vista formal podrían distinguirse tres direcciones en su investigación. Una, en la que priva el aspecto sistemático y desde donde queda más patente la admiración y la aceptación del pensamiento auténtico de Tomás de Aquino. Entre las obras que siguen esta dirección cabe reseñar: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso* (1939), temática profundizada en *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (1960); *Dall'essere all'esistente* (1957); *Dio. Introduzione al problema teologico* (1953), refundida y ampliada en *L'uomo e il rischio di Dio* (1967). Otra, de carácter crítico-histórico donde puede figurar *Introduzione all'Ateismo contemporaneo,* obra corregida y ampliada en su 2.ª edición de 1969 y en la que sirve de hilo conductor la consideración del principio de inmanencia como raíz de las distintas formas de ateísmo. Se trata de una amplia investigación en la que es especialmente notable la riqueza de información y el agudo sentido crítico, que, en ocasiones, puede parecer discutible. El tercer grupo, integrado por *La Fenomenologia della Percezione* y *Percezione e Pensiero,* recoge en unidad ambas direcciones, tanto la sistemática, como la crítico-histórica.

A partir de una consideración del contenido, aunque no faltarían criterios para llevar a cabo una clasificación, pienso que en

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD

este momento ofrece mayor interés subrayar la unidad de pensamiento de Fabro. Se trata básicamente de un pensamiento metafísico que hunde sus raíces en la filosofía genuina de Sto. Tomás y desde ella reasume e incorpora los avances de las ciencias humanas en la idea de que la filosofía tomista es la que proporciona una más adecuada interpretación filosófica de los hallazgos de tales ciencias. Y esta aceptación de un determinado modo de pensamiento metafísico *no aparece* como una defensa a ultranza del mismo, sino respaldada con argumentos que pretenden mostrar que se trata de una explicación más adecuada de lo inmediatamente dado.

Tras esta panorámica cabe ya perfilar el contexto, objetivo fundamental, metodología, implicaciones metafísicas y alcance de la obra cuya traducción presento.

La Fenomenologia della Percezione y *Percezione e Pensiero,* aunque son títulos que corresponden a dos libros distintos, sin embargo constituyen una unidad temática. Ambos aparecieron en 1941. Posteriormente, en 1961, se publicó la segunda edición de *La Fenomenologia della Percezione,* que contiene una ampliación de la bibliografía de la primera edición y una revisión de contenido en sus puntos esenciales. En 1962 aparece la segunda edición de *Percezione e Pensiero,* sobre la que se ha realizado la presente traducción y en la que se perfecciona la parte crítica a la vez que se abrevia la expositiva.

Se trata pues de dos volúmenes que forman un tratado único según «un orden compacto y ascendente» [1]. El primero, *La Fenomenologia della Percezione,* es «analítico-descriptivo» y «está dedicado a poner de relieve los *contenidos* fundamentales y genuinos por los que se da el acto de percepción» [2]. El procedimiento es eminentemente histórico y crítico. A partir de Descartes se sigue «el desarrollo gradual del 'principio de la conciencia' en la forma que ha desembocado en el fenomenismo, que es el principio que, a su vez, ha provocado con Kant el 'segundo' principio de la conciencia, el definitivo del que vive casi toda la filosofía moderna» [3]. Este estudio

1. FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione,* Morcelliana, Brescia, 2.ª ed., 1961, p. 70.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PAMPLONA

histórico viene perfilado a la luz de una crítica que se sostiene sobre dos pilares fundamentales: las conclusiones de la psicología experimental y la estructura metafísica de la teoría aristotélico-tomista del conocer. Fabro recoge en la conclusión el sentido de este primer volumen que consiste en una adecuada valoración del «principio de la totalidad» [4], principio ampliamente analizado por la Gestalttheorie y que tiene una importancia capital en Aristóteles, para quien la organización domina tanto la estructura del pensamiento como la de lo real.

Ahora bien, ¿se trata de una organización simple o se trata más bien de un verdadero proceso en el que se suceden, superándose y perfeccionándose, diversas organizaciones?; ¿dónde tienen su origen tales organizaciones?; ¿cómo funciona el conocimiento? Este es el núcleo de *Percepción y Pensamiento* que pretende mostrar la suficiencia de la teoría tomista para explicar de un modo funcional el proceso del conocer.

Las precisiones hechas en torno al contexto de *Percepción y Pensamiento* posibilitan una presentación más detallada de su objetivo y contenido. Me limitaré a recoger las líneas más generales del pensamiento de Fabro en esta obra. Se trata de la «construcción de un *realismo gnoseológico de la experiencia sobre una base funcional*» [5].

¿Qué sentido tiene y cómo se justifica el realismo en esta obra de Fabro? Al explicar en la *Introducción* a *La Fenomenologia della Percezione* las características del planteamiento realista (pp. 54-56), afirma: «...el objeto en cuanto es un 'dato' a conocer y el sujeto en cuanto es (o tiene) una capacidad real de conocer no son aislables, sino que uno y otro, tomados *conjuntamente,* constituyen la posibilidad real y adecuada. El acto se da precisamente por el paso al acto de la posibilidad real».

Además es un realismo que «no es en absoluto una experiencia a priori, sino que se construye en continua y espontánea adhesión a lo real, con un empleo mínimo de fórmulas y principios» [6].

Ante el problema de la subjetividad relativa de las cualidades secundarias se dice que se trata de un realismo *moderado* en el sen-

4. *Ibid.,* pp. 497-514.
5. *Ibid.,* p. 71.
6. *Percepción y Pensamiento,* p. 249.

tido de que no podemos experimentar *todas* las cualidades corporales y que tal experiencia es una correspondencia proporcional y en todo caso la realidad no se refleja como en un espejo [7]. Esta última característica del realismo pone de relieve el papel activo del sujeto, en el conocer, de manera que «ninguna gnoseología realista da tanta participación a la actividad subjetiva en la construcción perceptiva de los objetos como la aristotélico-tomista» [8].

En su análisis histórico Fabro considera a Aristóteles el iniciador de este realismo gnoseológico. Frente a Platón, Aristóteles rehabilita el concepto democriteano de naturaleza. Y frente a Demócrito y los naturalistas, la posición aristotélica es un intelectualismo que da a la ciencia, como fin y como objeto, lo universal y necesario.

Aunque no cabe esperar de Aristóteles una explicación exhaustiva de todo el proceso del conocer desde el punto de vista de sus funciones, sí podemos encontrar en él una teoría completa desde el punto de vista de los contenidos. La teoría de la «epagogé», ampliamente expuesta en *Post. Anal.,* II, 19, 99 *b,* 23-100 *b,* 15 y en *Metaph.* I, 1, 980 *b,* 25-981 *a,* 30, da respuesta al problema. Se dan, según Aristóteles, tres etapas en el itinerario que conduce a la «epagogé» que es verdadera forma de conocimiento universal: la sensación, el recuerdo y la «empeiría»: muchas sensaciones constituyen un recuerdo; muchos recuerdos repetidos, una «empeiría»; muchas «empeiría» dan un pensamiento y un principio. ¿Cómo y cuándo tiene lugar el paso al límite desde la multiplicidad de lo singular a la unidad de lo universal? A través de la «Hypolepsis» o persuasión. Cuando el número de las «empeiría» es tal que engendra en el sujeto la persuasión en torno a una determinada caracterización del objeto, surge el concepto universal.

Ahora bien, este planteamiento aristotélico, realizado a nivel fenomenológico [9] y que constituye un sólido punto de apoyo para una gnoseología realista, aunque muy original, es poco originario en el sentido de que resulta ser un resumen muy esquemático del proceso del conocer. Es necesario mostrar con una fuerte base psicológica, en el marco de una coherente gnoseología y sobre el fundamento de una estructura metafísica la viabilidad, justeza y consistencia de tal planteamiento.

7. Cfr. *Ibid.,* pp. 525 y 527.
8. *Ibid.,* p. 191.
9. *Ibid.,* p. 59.

Fabro encuentra en la teoría de la participación de Sto. Tomás la culminación y perfeccionamiento que exigía la teoría de Aristóteles.

Los puntos clave a debatir son los siguientes: a) ¿Cuál es el modo de darse lo real? Problema de los *contenidos;* b) ¿Qué tipo de mediación (actividad) realiza el sujeto en la captación de tales contenidos? Problema de las *funciones.* c) Aceptado el darse del objeto y la mediación del sujeto en el conocer, ¿cómo es posible el conocimiento universal a partir de los singulares? Problema de las relaciones entre *percepción y pensamiento.* d) ¿Cuál es en última instancia la estructura ontológica del objeto y del sujeto que hacen posible el conocimiento? Problema *metafísico. Percepción y Pensamiento* recoge y desarrolla esta problemática con la firme convicción de que la teoría que en esta obra se defiende y cuyos puntos fundamentales resumo conserva hoy toda su actualidad [10].

El proceso que hace posible el conocimiento en la oposición dialéctica entre objeto y sujeto se lleva a cabo a través de tres etapas en las que progresivamente se va perfeccionando tal conocimiento. Se trata de tres niveles de conocimiento y de conocimiento de lo real que está dado, no exclusivamente por la actividad del sujeto cognoscente ni tampoco por el sólo influjo del objeto, sino *conjuntamente* por el poder de presenciarse del objeto y por el poder de integración y delimitación del sujeto en el marco de su circunstancia histórica.

Los contenidos que corresponden a cada etapa cognoscitiva reflejan tres formas diferentes de organización del objeto. No se dan contenidos informes, como ha dejado en claro *La Fenomenologia della Percezione,* sino totalidades. Estas totalidades no son unidades por la simplicidad de su contenido sino por la organización que tal contenido posee. Tales formas de organización, Fabro lo repite en muchas ocasiones, son: la *organización primaria,* la *organización secundaria* y la *organización inteligible.*

Frente a la devaluación absoluta de los datos primarios realizada por la Gestalttheorie, Fabro afirma que «la percepción puede

10. *Ibid.,* p. 89.

perfectamente ser el hecho ordinario y más importante de la vida psíquica, pero de esto no se sigue que la sensación elemental esté totalmente desprovista de valor cognoscitivo y que no pueda considerarse como la primera forma y el punto de partida del conocer» [11].

Se da por tanto, y en la defensa del realismo gnoseológico es de gran interés resaltarlo, un primer nivel de conocimiento en el plano de los sesibles «per se» cuyo contenido se agota en la mera presencialidad del objeto. «...Se trata de una organización de mínimo contenido objetivo y aún confuso. En el sentido común, por la copresencia en el sujeto de todos los datos actuales de los sentidos respecto al mismo objeto, este objeto adquiere ante todo un valor propio, definido como objeto real» [12].

Mas «...el sentido común recoge, unifica, o para ser más exactos, en el sentido común llegan a *ser recogidos y unificados* los datos actuales de cada sentido respecto a un objeto particular... Pero el sentido común no 'estructura' el objeto en sentido 'gestaltista'; el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto que cada sensible propio es *inseparable* y está acompañado siempre por algún sensible común» [13]. El contenido de la organización primaria es, pues, meramente formal. Pero la forma, la configuración, como ya aparece en el *De Memoria et Reminiscentia* de Aristóteles, no es algo puesto por el sujeto, sino que viene dada por los datos sensoriales actualmente presentes en cuanto que los sensibles «per se» comunes se dan inseparablemente de los sensibles «per se» propios y ello garantiza un contacto directo con lo real en la base del proceso cognoscitivo.

Aunque se adelanten ideas que más detenidamente se analizarán después, al tratar del aspecto funcional del conocimiento, es de interés señalar ahora que Fabro pone gran empeño en mostrar que los sensibles comunes no son el objeto del sensorio común como algunos escolásticos, malinterpretando a Aristóteles, pretendieron. Se dicen comunes precisamente por ser objeto de distintos sentidos externos. Y ello garantiza el realismo en esta primera forma de

11. *Ibid.*, p. 85.
12. *Ibid.*, pp. 116 s.
13. *Ibid.*

aprehensión del objeto. El peligro de subjetivismo sería mucho mayor si correspondiera a un sentido interno, el sentido común, la aprehensión de los sensibles comunes.

Así pues, el objeto se nos presenta en la primera etapa del proceso cognoscitivo como formalmente organizado, según un modo de organización que refleja el presentarse de los datos sensoriales actualmente presente. Esta primera forma de organización condiciona el establecimiento de la segunda.

El contenido de la organización primaria, la forma, «es un contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los sensibles «per se»)» [14]. Ahora bien, la conducta animal, ligada radicalmente a su modo de conocer, no se explica suficientemente refiriéndola a una forma de conocimiendo de los objetos cuyo contenido es puramente sensible, como el que es propio de la organización primaria. «...Es necesario que aprehenda además algunos valores concretos —llamados 'intentiones'— que interesan a la conservación de la vida como tal y que no pueden ser reemplazados por las características exteriores de los objetos» [15]. La «...'intentio' es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto; pero es siempre un contenido concreto, o sea, ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido 'sensible'» [16].

El contenido de la organización secundaria son estas «intentiones insensatae», los sensibles «per accidens», que Sto. Tomás, en dependencia directa de Averroes y de Avicena, analiza en *S. Theol.*, I.ª, q. 78, a. 4. Son propiamente los objetos de percepción, tema clave en la fundamentación teórica del realismo y sobre el que se centra el interés de *Percepción y Pensamiento.*

La inteligible es un tercer tipo de organización que se levanta sobre la secundaria y tiene como objeto los contenidos universales. Pero tales contenidos universales, por depender necesariamente en su proceso de abstracción de los contenidos concretos que ofrece la organización secundaria, están ligados y de alguna manera reflejan la

14. *Ibid.*, p. 212.
15. *Ibid.*, p. 210.
16. *Ibid.*, p. 212.

realidad que como objeto se da al sujeto. La naturaleza individual y concreta que inicialmente y de un modo organizado ha llamado a las puertas del sentido se ha depurado en su universalidad a través de la aprehensión de su valor concreto.

Pero el más grave problema comienza aquí. No es costoso mostrar, y es competencia de la fenomenología hacerlo, que en el progresivo conocimiento que tiene el hombre de la realidad, ésta se da según la triple forma de organización. La verdadera dificultad consiste en explicar cómo es posible que lo material, concreto y singular, se haya transformado en algo inmaterial, abstracto y universal. Es el eterno problema del «hyatus» entre sensibilidad y entendimiento que históricamente ha dado lugar a los monismos gnoseológicos. Más todavía; con una adecuada respuesta al problema del «hyatus», quedaría aún por resolver la cuestión más radical, a saber: ¿qué fundamento ofrece lo concreto para que a partir de ello se pueda llegar a lo universal y abstracto?

La solución al problema del «hyatus» viene dada por Fabro al amparo de la teoría tomista de las funciones del conocer o de las facultades cognoscitivas en su relación mutua.

El conocimiento de un objeto, se ha visto, se perfecciona progresivamente en los tres planos objetivos que reflejan las tres formas de organización de su contenido. Para Fabro, la teoría de las facultades cognoscitivas de Sto. Tomás es la más adecuada para la explicación de la dinámica que entraña tal proceso.

En la configuración del contenido de la organización primaria intervienen inicialmente los sentidos externos, que recogen de un modo inmediato y directo el estímulo proveniente del objeto. Al sentido común corresponde la organización actual de los estímulos. Pero la función del sentido común, aunque indispensable, no puede ofrecer la organización definitiva que supone una cierta elaboración o perfeccionamiento. Como toda elaboración supone y requiere que se conserve el material en torno al cual debe llevarse a cabo; y como la función del sentido común es la de recibir, pero no se conserva; por ello su función, aunque indispensable como se ha dicho, no puede ofrecer una explicación satisfactoria de todo el proceso que tiene como meta la definitiva organización primaria. Para ello se requiere la colaboración de otro sentido interno que, poseyendo un «asidero» en el pasado, puede utilizar tal información en la dirección

definida por los datos objetivos que la experiencia, en su desarrollo, va imponiendo. Tal sentido interno es la imaginación o fantasía.

Esta primera forma de organización, elaborada definitivamente por la fantasía sobre los contenidos, actuales del sentido común, es la condición para que pueda darse la percepción o segunda forma de organización de los contenidos. «La elaboración por parte de la fantasía puede continuarse tanto hacia el exterior, como hacia el interior. Su continuación hacia el exterior consiste en el hecho de que el sentido común, a través de la integración operada por la fantasía, puede aprehender los contenidos formales ya distintos e interiormente organizados; la continuación hacia el interior coincide con el inicio de las funciones de la cogitativa» [17].

En el proceso de interiorización del objeto «es la 'cogitativa' la que conduce a las organizaciones sensoriales secundarias, sirviéndose de los datos *actuales* del sentido común y de aquellos de la experiencia pasada conservados en la imaginación y reconocidos por la memoria. La cogitativa, como el mismo término indica, tiene la función de cribar (co-agitare) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos *en concreto:* por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los 'phantasmata'» [18]. La facultad que conserva tales valores concretos se denomina memoria.

La aprehensión de los «phantasmata» o «intentiones» o sensibles «per accidens» por la cogitativa es lo que propiamente constituye el acto perceptivo y en este punto es donde se centra el interés de este libro ya que la teoría de la percepción es el fundamento del realismo moderado y, en un determinado sentido, la base de la posibilidad de la metafísica. Para Fabro, la teoría tomista de la cogitativa, facultad de la perfección, supone sin duda un avance y perfeccionamiento de la gnoseología de Aristóteles.

La cogitativa, aunque es una facultad sensible, está estrechamente ligada al entendimiento, que continuamente actúa sobre ella y que a la vez depende de ella en su actuar. Pero no es un tipo de unión discontinua como pretende el esquematismo kantiano, sino una unión en la que los 'esquemas', según los cuales se organiza la

17. *Ibid.*, p. 192.
18. *Ibid.*, p. 240.

experiencia, no son extraños a la experiencia misma, sino que nacen en el seno de su devenir. Por ello, puesto que entre los sentidos de la organización primaria y la cogitativa y entre ésta y el entendimiento no se da solución de continuidad y puesto que la actividad del entendimiento invade gradualmente toda la sensibilidad, puede sostenerse el realismo gnoseológico.

Al ser la cogitativa la facultad que hace posible la percepción, que es un cierta síntesis de sensibilidad y de pensamiento, posibilita sin traumas ni censuras la aprehensión de lo universal, «en cuanto que esta facultad, ejerciendo una discriminación activa sobre los contenidos de la experiencia pasada, puede formarse una noción concreta del contenido real de los objetos —la 'intentio'— en la que se ha de buscar el núcleo originario de toda noción metafísica universal» [19].

Frente a los monismos gnoseológicos, para los que la percepción es una función derivada bien del sentir o bien del entender. Sto. Tomás afirma el carácter originario de la misma. «Sólo el dualismo gnoseológico puede atribuir al percibir un valor noético propio al admitir la autonomía de contenido de ambos órdenes, sensible e inteligible, y la posibilidad, aún más, la necesidad, de una integración mutua para las fases del conocimiento adecuado» [20].

Fabro, gran conocedor de Hegel y de la dialéctica, recoge ese carácter de integración, propio del conocimiento, y lo analiza ampliamente y con especial detenimiento en un apartado que titula «La dialéctica del acto perceptivo». Lo que defiende, en esencia, es que «...en el Tomismo... el dualismo... no es puramente inicial o metodológico, sino que más bien es esencial a la objetividad del conocimiento humano *qua humano*. Es decir, la dialéctica, tanto *objetiva* como *funcional,* no se agota en el sacrificio o absorción de uno de lo términos por parte del otro, sino que es pertinente a la misma constitución del objeto y a su fundamentación» [21].

Fabro confiesa [22] que es el método fenomenológico el que le ha dado la base para esta interpretación; acepta la Fenomenología en toda su pureza, como «la descripción del modo de aparecer inmediato

19. *Ibid.*
20. FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione,* p. 48.
21. *Percepción y Pensamiento,* p. 422. El subrayado es mío.
22. *Ibid.,* p. 421.

de los objetos... Fenomenología que... no consiste más que en una *descripción,* sobre la base de los datos conseguidos científicamente, de los planos objetivos y de las etapas de la conciencia: no en función de uno u otro sistema, sino como de hecho se presenta en la conciencia...» [23].

Esta reverencia fenomenológica por lo dado lleva a Fabro a pensar que ninguna como la teoría tomista ofrece una explicación tan válida del hecho del conocimiento. Tal es el sentido de la siguiente expresión del propio Fabro: «Declaro abiertamente que mi investigación se enlaza directamente con los dos polos extremos de la filosofía clásica y el de la fenomenología moderna» [24].

Con las anteriores precisiones sólo se logra un nivel mediato de justificación del realismo. El análisis de los contenidos y de las funcione cognoscitivas, basado en la fenomenología y desarrollado en el marco de la teoría tomista, manifiesta una profunda coherencia interna, pero es evidente que no representa un nivel último de explicación. Se trata de proposiciones de rango intermedio dentro de un sistema realista general. Por ello es preciso ir a los últimos fundamentos metafísicos, a aquellos axionas que hacen posible y viable tal explicación y que no se aceptan *in extremis* como tabla de salvación, sino que son «la última resolución inteligible que se puede tener de los problemas» [25].

El interrogante clave que polariza el interés y sentido de la teoría y al que responde el sistema aristotélico-tomista es: ¿cuál es la estructura ontológica que posibilita tal forma de realismo gnoseológico? El planteamiento metafísico que presenta Fabro se fundamenta remotamente en el hilemorfirmo aritotélico y adquiere su perfecta culminación en la teoría de la participación de Tomás de Aquino.

Frente a Platón y en la línea de los naturalistas, Aristóteles proclama que la verdadera realidad es lo singular como «ousía» concreta. Pero está con Platón y frente a los naturalistas al defender igualmente la validez del conocimiento universal en la ciencia. Si lo real es lo concreto y son objetivos nuestros conocimientos univer-

23. FABRO, C., *La Fenomenologia della Percezione,* p. 58.
24. *Ibid.,* p. 49.
25. *Percepción y Pensamiento,* p. 59.

sales se sigue que «lo universal puede decirse real en cuanto que se reconoce como inmanente en él» [26]. La misma consistencia de la ciencia exige que «lo singular preceda y funde, en la realidad, a lo universal» [27].

¿Pero cómo es posible que lo universal esté plurificado? «Si de hecho lo real está plurificado; y la esencia, como ha demostrado Platón, no es plurificable sino que permanece única e indivisible, la plurificación, en que se actualiza la realidad, no es debida a la esencia y a la forma como tales, sino a un principio distinto de ellas y que a la vez puede permanecer con respecto a ellas en aquella relación que permite tal plurificación» [28]. Este otro principio constitutivo de la realidad es la materia.

Si, por una parte, las exigencias del pensamiento espontáneo han llevado a Aristóteles a la defensa del hilemorfismo, por otra, este planteamiento metafísco, por su índole radical, configurará toda su gnoseología. «La revalorización de la *materia* en el orden metafísico debía tener como consecuencia la revalorización de la *experiencia* en el orden gnoseológico» [29]. Si la realidad sensible resulta de dos coprincipios, la materia y la forma, es necesario, para que la conozcamos tal cual es, que de alguna manera pueda aprehenderse su carácter hilético. Si la materia, como coprincipio constituyente de lo real, funda la singularidad y ésta se refleja en los accidentes que se captan por los sentidos, es necesario el conocimiento sensible para un perfecto conocimiento de lo real.

Ahora bien, ¿cuál es el alcance del conocimiento sensible de los accidentes respecto al conocimiento inteligible? «Considerados en su realización, por un lado, los accidentes participan del ser de la sustancia y, por otro, es en ellos donde la sustancia se actualiza hacia el exterior y en consecuencia puede hacerse conocer» [30].

El hilemorfismo, por tanto, fundamenta una gnoseología de corte realista ya que «sensibilidad y entendimiento, en cuanto la una es facultad aprehensiva del accidente y la otra de la sustancia, no sólo no son conciencias de objetos totalmente distintos y extraños, sino que mutuamente se implican en el conocimiento de lo real» [31].

26. *Ibid.*, p. 335.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 336.
29. *Ibid.*, p. 339.
30. *Ibid.*, p. 341.

Pero el hilemorfismo, tal como lo presenta Aristóteles, no resuelve todos los problemas que puede plantear una gnoseología realista. Efectivamente, ¿cómo es posible que teniendo a la base el conocimiento de orden sensible pueda llegarse mediante esa progresiva deshiletización a lo universal, que es algo inmaterial? En definitiva la pregunta es: ¿cómo superar el peligro de censura que existe entre sentido y entendimiento? En la respuesta a este problema a través de la teoría de la participación ve Fabro la originalidad del filósofo de Aquino. «Es la noción de participación, como un *attingere,* la que constituye la originalidad de la gnoseología tomista respecto a la aristetélica y en parte incluso respecto a la averroísta» [32].

Sobre la base de una teoría participacionista no hay cesura ni discontinuidad entre sentido y entendimiento ya que aquél participa de éste. «Videmus enim quod *sensus est propter intellectum,* et non e converso. Sensus enim est quaedam *deficiens participatio intellectus;* unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto» (I.ª, q. 77, art. 7).

«Por lo tanto, de igual modo que en los animales brutos todas las facultades (sensitivas) están especificadas *subjetivamente* por la ordenación que deben tener en el obrar a la facultad-príncipe, la propia *aestimativa,* así hay que admitir que las facultades sensitivas en el hombre reciben la influencia del entendimiento al que deben servir por naturaleza. Por medio de esta 'cohesión natural', la naturaleza sensible del hombre (y su animalidad) se encuentra como impregnada de racionalidad...» [33].

Aunque la participación afecta a toda la sensibilidad humana, «se revela más visiblemente en la cogitativa» [34] o *ratio particularis.* «Pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter coniunctionem ad animam rationalem, dicitur *ratio particularis,* quia confert de intentionibus particularibus» (*In III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2).

La teoría de la participación es la que consecuentemente sos-

31. *Ibid.*, p. 344.
32. *Ibid.*, p. 252.
33. *Ibid.*, p. 251.
34. *Ibid.*, p. 253.

tiene en última instancia la viabilidad del realismo gnoseológico.

Pero si es cierto que la estructura metafísica aristotélico-tomista funda la viabilidad del realismo gnoseológico, también lo es que esta teoría del conocer constituye un «prolegómeno de la misma fundamentación metafísica en general y de los problemas metafísicos especiales» [35]. El análisis del acto perceptivo funda la misma posibilidad de la metafísica y a partir de él se puede poner de relieve «el modo cómo en la percepción se fijan los objetos en el alma de manera que se hacen presentes según la propia actualidad de ser, y cómo la noción de ser y sus primeras determinaciones obtienen una referencia inmediata a la realidad» [36].

Creo de interés resaltar, finalmente, que junto a las consideraciones de orden psicológico, gnoseológico y metafísico, que constituyen el núcleo de *Percepción y Pensamiento,* Fabro hace otras de diversa índole. Particular relieve tienen aquellas que entran en el campo de la Etica. Trata, por ejemplo, de la relación entre la cogitativa y el juicio prudencial (pp. 243 s.), de los bienes y del hábito de los primeros principios morales (p. 308), de la libertad, inmortalidad y espiritualidad del alma (416), etc....

Percepción y Pensamiento es, en conclusión, un intento de justificar la actualidad del auténtico pensamiento de Sto. Tomás acerca de nuestro modo de conocer; un detallado estudio del realismo gnoseológico con todas sus implicaciones metafísicas. Aparte su validez como sistema explicativo de una zona de la realidad, valor que puede decidir la opción filosófica fundamental de cada uno, son indudables el rigor y la profundidad historiográficas con que Fabro lleva a cabo su cometido.

Juan Francisco Lisón Buendía

35. *Ibid.,* p. 669.
36. *Ibid.,* pp. 669 s.

PROLOGO

La índole de este trabajo exige algunas aclaraciones precisas. La escisión habida en el pensamiento moderno entre percepción y pensamiento es, como sabemos, obra de Descartes, al pensar éste en contraponer materia y espíritu, cuerpos compuestos y entes simples espirituales. De tal escisión provienen, directamente, por una parte el así llamado «principio de asociación», y por otra —como necesario reflejo— el célebre «principio de la autonomía» según el significado y alcance característico que tuvo, sin contrastes, en la filosofía moderna. En el caso de que aquel principio resultase infundado, se nos podría preguntar qué consecuencias se derivarían para el mismo planteamiento del problema del conocimiento y para la concepción de la realidad en general, si los planteamientos modernos, y el primero de todos el idealista, suponen con Kant como punto de partida el segundo principio.

La fenomenología experimental ha recogido en todos los campos abundantes argumentos contra el principio de la asociación. Por ello ha rechazado el dualismo cartesiano y ha vuelto a la conexión natural, o bien inseparabilidad, de percepción y pensamiento, de concreto y abstracto, de materia y espíritu: ¡una auténtica revolución por consiguiente! Sea su validez la que sea, es tal la importancia de los problemas nuevos que plantea, que no puede ser ya ignorada. Cómo haya llevado a cabo tal revolución la fenomenología, cuáles sean sus nuevos métodos y sus resultados, ha sido expuesto con singular empeño y amplitud en otro volumen, *La fenomenologia della percezione,* del que el presente quiere ser continuación desde un punto de vista, no ya fenomenológico, sino estrictamente especulativo. Puesto que el limitarse a rechazar el primer principio sobre la base de los hechos y el afirmar la conexión antes impugnada puede constituir en verdad un progreso real, pero

sigue siendo algo pobre mientras no se muestren las verdaderas razones por las cuales aquel principio oprimía la vida del espíritu, cuáles sean los modos y las etapas de la conexión que se pretenden afirmar entre percepción y pensamiento y cómo el nuevo principio o los nuevos principios que han de suplantar al antiguo, satisfacen todas las exigencias que éste no satisfacía, sin abandonar ninguna de sus ventajas. La fenomenología descriptiva es ciertamente indispensable para el planteamiento de los problemas, pero por sí sola no resuelve ninguno: o mejor, ella aviva el verdadero interés de los problemas, señala el camino a seguir, pero no lo puede recorrer porque ello es objeto de interpretación y no ya de «descripción». El presente volumen ha surgido de ese interés y quiere recorrer el itinerario sugerido por la nueva Fenomenología para una interpretación de conjunto de los objetos, de los actos y de las funciones del conocimiento. Insatisfecho con las aquiescencias y aproximaciones genéricas, he pasado a una elaboración sistemática de los problemas, ni pocos ni livianos, que la reasunción de aquella conexión despertaba, al menos en mí, sin detenerme ni ocultarme a mí mismo la aspereza del camino. Por lo demás, la índole y los diversos aspectos del problema han sido delineados con amplitud y sinceridad tanto en la Introducción como en la Conclusión del libro citado (Sección III, c. VIII, 4), al que me permito remitir como introducción obligada a este libro. Debo sin embargo fijar brevemente algunos puntos elementales y sustanciales.

* * *

He aquí un caso típico de percepción: «Me asomo a la ventana y veo una casa, un árbol, el cielo...». La cándida expresión gramatical, tan simple en la estructura y tan inmediata en el significado, no debe conducirnos a engaño. El hecho perceptivo, inmediato y también simple como acto, lo es menos, o lo es diversamente como «objeto». Se sabe de hecho que «el árbol» es un determinado objeto; consta de un tronco que ha surgido de las raíces; se expande en ramas, las cuales, si la estación lo exige, están cubiertas de hojas y también de flores o de frutos. Y nótese que esta complejidad de contenidos, dentro de un único objeto de percepción, en lugar de perjudicar, refuerza la persuasión que tengo de encontrarme frente a un objeto bien determinado, de percibir un

árbol, no un gato o una gallina. Podemos decir entonces que la percepción es *«la aprehensión de un objeto unificado»*.

El árbol consta de tronco, ramas, hojas... El árbol, que ahora percibo, tiene una *configuración* propia, más o menos simétrica no es la de un sauce o la de un chopo. Y una configuración propia la tienen también el tronco, las ramas y las hojas de un sauce o de un chopo, y es por esto por lo que puedo darme cuenta de que me encuentro frente a una encina y no frente a cualquier otro árbol. La percepción es por tanto *«la aprehensión de un complejo configurado»*.

Pero no podría percibir la configuración de un árbol, o de sus partes, si el árbol en su conjunto y cada una de sus partes no me apareciesen cargados de determinado tono de color o de variaciones cromáticas adecuadas: pues el ojo sólo «ve» colores, o figuras coloreadas si se quiere, jamás «figuras puras», y mucho menos «objetos puros». La percepción es entonces también *«la aprehensión de un objeto cualificado»*.

El árbol que veo, estando en la ventana, es un objeto bien determinado en el campo de la experiencia; tiene una configuración característica tanto del todo como de las partes, la cual se hace presente siempre con ciertos tonos de color... Sería por lo menos útil saber —y constituye sin duda un problema, o una serie de problemas, de alto interés—, cómo el árbol realiza en sí una unificación de principios constitutivos, cómo se expande al exterior con una configuración propia y cómo ésta se reviste de colores para llamar a las ventanas de nuestros sentidos. Sin embargo ahora, al menos para mí, es bastante más interesante poder dar explicación de cómo los colores y las cualidades que provienen de los cuerpos llaman a las ventanas de los sentidos y se hacen presentes a ellos; de cómo se delinea igualmente en ellos la configuración de las hojas, de las ramas, del tronco y del árbol en su conjunto; de cómo, en fin, la conciencia se da cuenta de encontrarse frente a un árbol y no frente a un gato, y frente a una encina y no frente a un sauce. También éstos son ciertamente problemas, pero respecto a ellos yo puedo decir que me encuentro orientado desde ahora; si, respecto a los primeros, tomados en absoluto, no dispongo ni de remos ni de velas para acercarme a ellos; para los segundo la objección no vale, porque me encuentro ya en contacto con los objetos y no necesito ni de remos ni de velas. La certeza del contacto surge y

se testimonia en la misma experiencia por la cual, asomándome a la ventana, digo que veo «una casa, un árbol, el cielo...». Aquí se testimonian a la vez el «darse» del objeto al sujeto y el actuarse del sujeto en el objeto con una inmediatez que no admite retorsión. No hay duda de que el objeto tiene una naturaleza propia, así como la tiene el sujeto, y no es menos cierto que el uno no puede ser una mera función del otro: esto podrá ser el postulado de alguna metafísica, pero la Fenomenología tiene el deber y el interés de no contar con ello. Por otra parte, el mismo hecho de que en la percepción, y en el conocimiento en general, se diga que sujeto y objeto se encuentran y pasan uno al otro, tal encuentro y tal paso podría contener, para una conciencia atenta y una mente ordenada, juntamente con los contenidos, los criterios de valor y los principios para la misma interpretación teórica a la que se quiere llegar. Sin duda los problemas gnoseológicos y los problemas metafísicos se condicionan mutuamente, pero no se sabe por qué los unos deben y cómo pueden «preceder» en su conjunto al conjunto de los otros. Más bien ambos nacen juntamente dentro de una misma experiencia o «Erlebnis», para proceder después a una solución en la cual, según el propio aspecto particular, los unos llegan a ser el fondo, el sostén y el fundamento del planteamiento y de la solución de los otros. Postura ésta ciertamente poco seductora para los investigadores presurosos, pero más subordinada y fiel a aquella misma experiencia «pura» a la que todos pretenden acudir.

* * *

Cuando digo: «Yo veo un árbol, la casa, el cielo...» me refiero a un hecho conocido por todos y que cada uno puede realizar por su cuenta cuando quiera: viejos o jóvenes, europeos o asiáticos, filósofos u hombres de la calle. Era un hecho conocido en los tiempos de la prehistoria y no de manera diferente a como lo es hoy o como lo será en los siglos de las nuevas luces venideras: por la tarde los hombres volvían, vuelven y volverán a la caverna, a la cabaña, a la casa acogedora y no las confundirán —como no las confundimos nosotros, ni las confundieron aquellos que nos han precedido— con los árboles o con el cielo o con cualquier otro objeto. Queremos decir que los objetos se «segregan» de modo autónomo en el campo de la experiencia y para toda conciencia ma-

dura, sea cual sea su forma de civilización, son del mismo modo aquello que son de una vez para siempre.

Sin embargo estamos siempre frente a un «hecho», y el hecho será un punto de partida, o también un punto de llegada, pero, como tal, él mismo no constituye jamás una explicación. Hace poco se ha visto que el «dato», presente en el «hecho» perceptivo, no es en realidad tan simple y transparente en su contenido como puede aparecer a muchos en la vida normal: es un objeto unificado, un objeto configurado, en reposo o en movimiento, es un objeto cualificado. Y todo esto se puede poner de manifiesto con la sola investigación fenomenológica, sin recurrir a ningún principio sistemático: se trata por tanto de una simple constatación, no de una interpretación todavía. Sin embargo, ahora, con la admisión explícita de los «planos objetivos», el percibir no puede reducirse a un puro «hecho», sino que se plantea necesariamente como «problema». ¿Qué queda de la unidad del objeto si se admiten tres planos y cada uno está aislado en sí en su propio contenido? ¿Se dirá que tales planos no ofrecen más que la fragmentación de aspectos de un contenido simple, en el que se encuentran e identifican los contenidos diversos y múltiples? Pero también esta hipótesis, o ignora el problema, o apela para su solución a principios sistemáticos de los que no debe hacer caso la Fenomenología, porque su posición es absolutamente inicial y no tolera interposiciones. Sólo resta por tanto reconocer que los tres planos objetivos son, cada uno en su orden, heterogéneos y por tanto inderivables, de suerte que no es lícito concebirlos articulándose en continuidad, y mucho menos como susceptibles de absorción del uno en el otro.

Pero la *heterogeneidad de contenido,* en los planos objetivos, no significa una *extrañeza* real o, menos todavía, una *incompatibilidad.* Al contrario, en la percepción se dan siempre juntos para la constitución de un objeto único de aprehensión inmediata: cada cuerpo es percibido con una cierta figura y es imposible que aparezca una figura que no tenga color: aunque no sea necesario que un cuerpo tenga siempre la misma figura, ni que una figura aparezca siempre con los mismos colores. Y lo que sobre todo sorprende es que en la percepción yo me doy cuenta de apresar «inmediatamente y simultáneamente» estos tres «planos» o estratos «objetivos». Se presentan, no como separados o extraños uno del otro, sino con un innegable carácter de *unificación* objetiva que se

sobreentiende y que se hace evidente en su mismo presentarse, como una *pertenencia* real de contenidos múltiples a un único objeto. De este modo la multiplicidad y heterogeneidad de los planos objetivos exige ser reconocida como una «unidad objetiva», con tal de que ésta a su vez pueda ser concebida como una «unidad de multiplicidad», no de simplicidad. Hablar de una «unidad de multiplicidad», a partir de la constatación de los «planos objetivos», no puede tener ningún sentido si no se supone que los «datos» iniciales, característicos de cada plano, están sujetos en el desarrollo de la conciencia individual a un cierto «proceso constructivo» que conduzca a aquella unidad, objetiva y fenoménica a la vez, que es vivida en cada acto de percepción. Es preciso reconocer que Kant vio con profundidad este punto; pero al recurrir después a un principio unificador que transciende la conciencia individual por una parte y por otra al permanecer —incluido como estaba por el análisis de la experiencia realizado por Hume— en el presupuesto de que los principios de la síntesis y del orden perceptivo no podían ser inmanentes a los datos, su solución permanece en un plano de consideraciones que no tienen ningún punto de contacto con la Fenomenología y que nosotros, al menos por ahora, fieles a nuestro método, no podemos seguir. En realidad Kant, a pesar de tener las mejores intenciones, fue la víctima más insigne del dualismo cartesiano.

* * *

La expresión: «Yo veo la casa, el árbol, el cielo...» ha sido en el pasado y lo es todavía para muchos, ocasión de un insuperable escándalo. Yo «veo» colores, o a lo más figuras coloreadas. Yo «concibo», no veo, el árbol, la casa, el cielo: yo no los veo sino que sólo veo superficies cualificadas a las que la mente, por su cuenta y con sus medios, «atribuye», bajo las oportunas garantías, el carácter de realidad y de sustancia.

Fieles a nuestro principio metodológico de no subordinar los datos inmediatos de la Fenomenología a ningún principio sistemático, sostenemos que el hecho que cada uno de nosotros experimenta de «ver la casa, el árbol, el cielo...» es insuperable, o sea, no es susceptible de «mediación» alguna: el Realismo que quisiera ser «crítico» por este camino, se arriesga, a nuestro parecer, a no poderlo ser jamás. Observamos ante todo que se dice «Yo creo...», y no «el ojo ve la casa, el árbol, el cielo». Aunque el sujeto que intelige

no realiza el contacto con la realidad exterior más que a través de los sentidos, no son propiamente éstos los que se ponen en contacto con la realidad profunda y con la sustancia como tales.

El atribuir al sujeto integral, a la persona, la percepción o la aprehensión inmediata de la realidad, quiere decir por lo menos esto: a) que la percepción de la realidad es el «efecto» inmediato de la puesta en acto de todas las facultades aprehensivas, sensitivas e intelectivas a la vez; b) que tal aprehensión conjunta apunta a un principio de orden y organización que, en última instancia, sólo puede provenir del entendimiento; c) en fin, que es el entendimiento el que aprehende propiamente la realidad y la sustancia concreta: pero no el entendimiento abstracto que atiende a los inteligibles puros, sino un entendimiento que puede aplicarse y continuarse, en sus funciones, con los sentidos. También Kant trató esto en profundidad: excepto que según él la aplicación del entendimiento a la sensibilidad permanece, en el contenido y en los principios que la regulan, extraña a la sensibilidad, a sus contenidos y a sus principios. Es verdad que Kant, para llenar el hiato, pensó en la función intermediaria de los «esquemas»: pero el atribuirse a los «esquemas» las funciones de las categorías a priori, también ellos permanecen encerrados en lo a priori y no pueden ejercer mediación alguna. Esta es posible sólo cuando se mantenga que los «esquemas», según los cuales se organiza la experiencia, no son extraños a la experiencia misma, sino que nacen en el seno de su devenir.

Entonces se puede concluir que la percepción es una cierta «síntesis» de sensibilidad y de pensamiento. Mejor todavía, más que hablar de síntesis que suena demasiado a extrinsicidad, digamos que la misma percepción es un pensamiento, no puro y abstracto, sino en cuanto está objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles; un pensamiento que «incorpora» a sí la experiencia. Por esto se ha dicho justamente que el momento esencial en la percepción es la «incorporación del significado» (Michotte). La percepción, por tanto, ni es sensación pura ni pensamiento puro; más bien se trata de «pensamiento vivido», al que no puede ser extraño el mismo pensamiento puro, y sin el cual no es posible forma alguna de pensamiento puro. Es esta inmanencia de lo abstracto en lo concreto, y la correspondiente incorporación de lo uno en lo otro, las que posibilitan tanto nuestro pensamiento como nuestra percepción. Por tanto, la inmanencia de la que se habla, no puede ser un

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

«efecto» ni de la experiencia, ni de una deducción a priori del pensamiento, puesto que fenomenológicamente señala la ley de desarrollo tanto de la percepción como del pensamiento; en otras palabras, no hay percepción sin algún pensamiento (implícito), y no hay vislumbre de pensamiento sin una cierta referencia a contenidos de percepción *(conversio ad phantasmata)*. Por lo tanto, cuando digo: «yo veo la casa, el árbol, el cielo...», no se trata ni de una expresión metafórica, ni de una extensión ilícita del lenguaje: la expresión, además de ser la afirmación de un hecho evidente, lleva consigo y revela la condición imprescindible para el ejercicio del conocimiento humano como tal. Y si la expresión más adecuada es aquella de «yo percibo la casa», sin embargo —como la percepción no es conocimiento de contenido simple, y por tanto no es el efecto de una única función de conciencia, sino que es un conocimiento complejo en el que colaboran todas las funciones aprehensivas, cada una según una tarea especial— no es impropio decir que también el entendimiento «percibe» la casa, el árbol, el cielo. Es él mismo y no otra cosa, lo que constituye en nosotros la suprema «unidad de conciencia» por la que se hace posible la integración, en un solo objeto, de los diversos estratos objetivos, y por el que se opera la subordinación de las diversas funciones aprehensivas en un solo acto. Tampoco es del todo impropia la misma expresión: «mis ojos ven la casa, el árbol, el cielo...» puesto que de hecho son los ojos los que «ven» y sólo por su *mediación* puede el pensamiento ponerse y hallarse en contacto con la realidad; ahora bien, al instrumento se le puede atribuir, aunque siempre en dependencia de la causa principal, el efecto que ésta no consigue más que prolongándose en él.

Estas últimas reflexiones constituyen el esqueleto de todo el trabajo. Los estratos o planos perceptivos, heterogéneos en sus respectivos contenidos, se muestran en el acto y en el objeto de la percepción no sólo como «relativos», sino más íntimamente todavía, como *interdependientes* los unos de los otros bajo la supremacía definitiva de las funciones y de los contenidos de la inteligencia. Lo que precisamente constituye el «desarrollo» de la percepción es el realizarse de esta interdependencia de objetos y funciones, desde las formas primitivas y globales a las formas cada vez más diferenciadas y pregnantes.

Es al desarrollo de la percepción a lo que está subordinado el

BIBLIOTECA

mismo desarrollo del sujeto respecto a los objetos *(problema psicológico)*, así como el contacto que el sujeto advierte con respecto al objeto *(problema crítico)*, y en fin de la misma concepción de la realidad absoluta *(problema metafísico)*. Si la Fenomenología tiene como tarea dirigir los problemas en esta dirección, ciertamente no se trata de un campo de investigación cuyas vicisitudes sean indiferentes al filosofar en cualquiera de sus formas. Y decimos esto, no para calmar el remordimiento por haber derrochado tiempo y fatigas en la confección de un libro de pura investigación fenomenológica, sino para expresar una convicción que se venía reforzando conforme avanzaba la investigación y que nos ha mantenido en la confección de esta obra de interpretación de los problemas que aquel volumen había planteado por su cuenta y respecto a los cuales las gnoseologías modernas semejantes habían agotado todos sus recursos.

* * *

Los contenidos perceptivos son dados a la conciencia inmediatamente y el principio de la asociación, según el significado y funciones que tuvo desde las filosofías y psicologías que se desgajan del dualismo cartesiano, ha sido desterrado para siempre. Ya se ha reconocido de modo definitivo que los objetos son ante todo e «inmediatamente» de las «totalidades» y que son estructuras organizadas, y no sumas de partes; y que es el todo lo que condiciona el ser y el aparecer de las partes, y no viceversa. «Se dan complejos —afirmaba Wertheimer— donde lo que acontece en el todo se desprende, no de cada uno de los trozos o de como ellos se conectan, sino viceversa: (o sea) donde... lo que acontece en una parte de este todo, está determinado por las leyes internas de este mismo todo». (WERTHEIMER, M., 43).

Pero los Gestaltistas se han quedado a mitad de camino, si es que no han vuelto atrás. Y esto por dos graves errores de método igualmente perjudiciales: uno fenomenológico, el haber nivelado indiferentemente todos los contenidos perceptivos en la categoría uniforme de «Gestalten», suprimiendo la realidad de los «estratos objetivos»; el otro de interpretación, al concebir las «Gestalten» fenoménicas como efectos unívocos y adecuados de ulteriores «Gestalten» de naturaleza psicofísica, subyacentes al sistema nervioso, a las que corresponderían exactamente. La Fenomenología contempo-

ránea extragestaltista se encuentra ahora más allá tanto del principio de asociación como de la noción de Gestalt de la Escuela de Wertheimer. No todo es Gestalt y la Gestalt no es todo. Una cosa es, de hecho, «Gestalt» y otra «Struktur» (Krueger, Wellek, Revesz); una cosa es «Gestalt» y otra «Ganzheit» (Dilthey, Driesch, Stern); una cosa es «shape» y otra «whole» (Spearman, Mac Dougall, Boring); una cosa es la «forma» y otra el «significado» (Michotte, Selz, Pillsbury) [1].

Pero puesto que la afirmación de estos dualismos sería vana, a su vez, si no se lograse realizar aquella «integración» de contenidos y funciones de la que se ha hablado hace poco, las páginas que siguen, en la distribución de la materia como en el tratamiento de los problemas, se proponen presentar una doctrina digna de respeto y antigua, a la que Descartes había pretendido liquidar y que ahora, con la muerte del que eso pretendía, se lanza adelante para reivindicar los propios derechos. De hecho, aquí, la génesis histórica de los sistemas no puede ser indiferente a su consistencia especulativa. La caída por tanto del «principio de la asociación» (Hume) y síntesis mental tiene un reflejo inmediato en el «principio de autonomía o síntesis a priori» (Kant), y en consecuencia también en el principio de la así llamada «creatividad y espontaneidad absoluta del Pensamiento» (idealismo). ¿Que la filosofía moderna ha surgido de un falso problema? Este es precisamente el problema de los problemas. Vea entonces el lector, psicólogo o filósofo, si estas páginas dicen algo que merezca ser recogido [2].

EL AUTOR

1. Cfr. C. FABRO, *La Fenomenologia della percezione,* II ed., Brescia, Morcelliana, 1961.

2. Respecto a la I ed. (*Percezione e Pensiero,* Vita e Pensiero, Milano, 1941), esta nueva edición ha sido puesta al día en la parte crítica, y abreviada en la parte expositiva con la supresión de un capítulo íntegro (c. VII). La parte propiamente teórica ha sido conservada en su exposición original, si bien hoy —después de la disolución del idealismo por obra de la problemática marxista-existencialista— aquellos principios se han referido más decididamente al «fundamento». Cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'essistente,* Brescia, Morcelliana, 1957. Se ha añadido el índice de materias.

PRIMERA PARTE

LAS ORGANIZACIONES SENSORIALES

Capítulo I

LA ASIMILACION COGNOSCITIVA

1. Conocimiento y asimilación

a) *«Formas físicas» y formas intencionales*

Entre las críticas, tan variadas y dispares, dirigidas a la *Gestalttheorie,* la más curiosa y mordaz debe de ser la de J. Wittmann, que es el cabeza de la escuela funcionalista de Kiel, tal como aparece en la importante obra *Ueber das Gedächtnis und den Aufbau der Funktionen,* publicada en los primeros tiempos de la teoría. La extraña interpretación de Wittmann resulta muy instructiva porque revela compendiosamente los criterios, seguidos en ciertos ambientes, para desvalorizar las corrientes de pensamiento que no se conocen y ofrece la ocasión para situar el problema de la percepción en un plano especulativo [1].

En la parte experimental Wittmann adelanta algunas densas páginas de índole sistemática *(Ueber Realismus und Idealismus in der empirischen Psychologie)* en las que toma postura contra las pretensiones de la nueva doctrina, que en 1923 había hecho ya nota-

1. En «Archiv für die ges. Psychologie», Bd. 44, 203-266. Las sugerencias de Wittmann han sido aceptadas por Bruno Petermann, A, 264. Wittmann, en su acusación hecha al aristotelismo de explicar el conocimiento como una «recepción pasiva de formas físicas», había tenido un precedente en Malebranche (Cfr. *Recherche de la Verité,* lib. III, P. II, cap. II) y si bien es cierto que pocas acusaciones han contribuido tanto como ésta a desacreditar el pensamiento aristotélico, no lo es menos aún que pocas son más infundadas que ella. Con tal que se entienda siempre el pensamiento original y personal de Aristóteles y Sto. Tomás.

bles progresos y amenazaba, no obstante las ásperas y continuas críticas, con hacerlos aún mayores. A su parecer, son sólo dos hasta el momento los planteamientos teóricos que han pretendido asomarse al campo fecundo de la psicología: el Objetivismo realista clásico del Aristotelismo escolástico y el Subjetivismo del Idealismo moderno. Por su parte declara Wittmann con cándida franqueza que el objetivismo antiguo, por el hecho de ser acrítico, no puede tener más que un significado histórico y desde que la crítica kantiana le ha hecho justicia de un modo definitivo, ya no encuentra ningún seguidor (¡sic!) [2]. Entonces la *Gestalttheorie* está ya, para Wittmann, perfectamente juzgada: por cruel ironía del destino y de sus ambiciones de modernidad, pertenece a la línea «realista» y se liga por derivación ininterrumpida al Aristotelismo. A Wittmann no le cuesta mucho encontrar el proceso filogenético que conduce a la Escuela de Berlín hasta el ambiente greco-escolástico: la actual *Gestalttheorie* ha partido de la noción de *Gestaltqualität* de Christian von Ehrenfels (1890), que había sido discípulo de Alexis Meinong; éste, a su vez, había frecuentado las lecciones y el ambiente del aristotélico Brentano, que a fin de cuentas había salido de la escuela de uno de los más celebrados estudiosos de Aristóteles del siglo XIX, Adolfo Trendelenburg. La *Gestalttheorie* no es pues más que un retorno ingenuo, y quizás inconsciente, al tan evocado *Begriffsrealismus* de Aristóteles, el cual —y aquí está el punto más desconcertante de la exégesis de Wittmann— en su teoría del conocimiento no ha hecho más que renovar el sensualismo fisicista de Demócrito. Wittmann ha pensado seguir la acusación, para valorar la gravedad, con una comparación documentada de las afirmaciones capitales de la *Gestalttheorie* con las que se pueden leer en Aristóteles y en los Escolásticos, particularmente en Alberto Magno y Tomás de Aquino: las dos series de fórmulas, a su parecer, revelan un contenido doctrinal idéntico. Los lectores que están ya al corriente de los principios de la Escuela berlinesa pueden darse cuenta enseguida de las comparaciones indicadas, sin que sea necesario traerlas a colación.

a) Wittmann protesta sobre todo ante la tan pretendida originalidad de la *Gestalttheorie* puesto que sus principios se remontan

2. «Man sollte meinen dass dieser unkritische Realismus heute keine Anhänger mehr fande. Für ihn hat jedenfalls Kant seine Kritik der reinen Vernunft vergebens geschrieben» (211).

sustancialmente a la *Gestaltqualität* de v. Ehrenfels, y más aún a la teoría escolástica de la «forma eficiente» (Cfr.: la «forma formativa» y la «forma impresa» de la Escolástica). La afirmación es corroborada con esta cita tomada de S. Alberto Magno: «Resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia; tertium autem genus formarum quod, abstrahente intellectu, separatur a rebus» (206).

b) La inspiración escolástica de la psicología de los berlineses ha tenido, según Wittmann, su más clara expresión en la obra (reciente entonces) de W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand* (1920), en la que la teoría había alcanzado su precisión definitiva. Pasemos brevemente revista a las citas tomadas de la obra de Köhler junto con las correspondientes «citas» escolásticas colocadas por Wittmann en parangón con las primeras.

1) «Nuestro fin, afirma Köhler, es explicar las propiedades generales de las «formas» fenoménicas a partir de las propiedades generales de las estructuras físicas en cuanto que mostramos que las «formas» físicas, tal como se encuentran *(auftreten)* en el sistema nervioso y allí adquieren un significado psicofísico, *deben tener* (el subrayado es de Wittmann) una cualidad y constitución del todo análoga, o en un sentido amplio paralela a la de las «formas» de la percepción fenoménica» *(op. cit.,* 174). En una nota se comenta que la expresión de Köhler «deben tener» y la exigencia teórica indicada por ella, corresponden en su dependencia histórica, aunque Köhler parece no darse cuenta, al principio de Tomás de Aquino: «Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis»; o bien al otro más general: «Receptum est in recipiente per modum recipientis», que a su vez no es más que la reproducción del antiguo principio γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. *(De Anima,* 409b 26).

2) «El desarrollo de nuestra teoría, continúa Köhler, conduce necesariamente a sostener que existe una semejanza real entre el proceso psicofísico y el campo (del aparecer) fenoménico, y esto no sólo en general, en cuanto que en ambos campos hay que habérselas con «formas», sino especialmente para cada «forma» en cada caso singular» *(op. cit.,* 193). En nota se comenta lacónicamente: «Nam species cogniti est in cognoscente» (*S. Theol.,* I.ª, q. 13, a. 1).

Más abajo Köhler aclara: «La conciencia actual (de cualquier aparecer fenoménico) se encuentra en cada caso unida a un determinado proceso psicofísico de las propiedades reales de estructura (fenoménicas y físicas), que no están de hecho privadas de sentido». Entonces Wittmann comenta: «Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum» *(Summa Phil.,* II, 77) (206-208).

3) Köhler reasumía de este modo el principio del Isomorfismo, o bien de la correspondencia funcional, que es semejanza entre las estructuras fisiológicas de los procesos nerviosos y las fenoménicas de la percepción: «Puesto que las propiedades de simetría suprageométrica de la percepción de las formas no se entienden sin más en correlación con la simetría geométrica del proceso del estímulo, debemos atribuir al proceso fisiológico (central), que puede ser el único intermedio de esta simple correlación, una correspondiente simetría funcional dinámica, y encontrar aún por este camino y de este modo que las formas fenoménicas y las psicofísicas son semejantes entre ellas» *(op. cit.,* 234). Esta vez el comentario es doble: el principio del Isomorfismo es primero ilustrado con la expresión anónima: «informatur sensus similitudine rei sensibilis» y con un retorno explícito a la gnoseología de Demócrito según la exposición de Teofrasto en el *De Sensu* (§ 50); y después con otra expresión igualmente anónima: «Forma dat esse et distingui» *(sagten die Scholastiker)* (208-209).

c) En fin, piensa Wittmann, el principio del Isomorfismo, según la forma ahora referida, conduce a la negación explícita de cualquier actividad del alma en el proceso de percepción de la forma, lo que está de acuerdo con el Sensualismo contenido en los siguientes principios: «Sensus est quaedam potentia receptiva sine materia» (Thom., *De Anima,* lect. 13); «Per speciem sensibilem sensus est actu sentiens» (Thom., *Summa Phil.,* I, 46; ibid. IV, II, 6). Se supone que todo conocimiento acontece por una asimilación del cognoscente y del conocido, de modo que en la sensibilidad se tiene una imagen de la cosa sensible con sus accidentes; y en el entendimiento una imagen del objeto inteligible según su contenido esencial (*Ibid.* I, 84). La «species sensibilis» representa sólo un individuo, y sólo por ella se le puede conocer como tal: es la «similitudo rei particularis» (21).

Resumiendo, concluye Wittmann, podemos decir: «La valoración

crítica definitiva del problema planteado por Wertheimer consiste en considerarlo como una fusión entre el realismo formal de la antigua escolástica y un realismo formal fisiológico o bien físico, que a su vez no es más que una nueva edición de la ya antigua y superada psicofísica» [3]. Hasta aquí Wittmann.

Las afirmaciones hasta aquí reproducidas sólo pueden suscitar un profundo sentimiento de estupor en todos aquellos que tienen alguna familiaridad con el pensamiento aristotélico-tomista, y que de algún modo conocen a la vez los principios de la «teoría de la forma»: la misma estridente disonancia que presenta la sola primera lectura de la doble serie de proposiciones, recogida por Wittmann, es más que suficiente para encontrar paradójica la aproximación, o, peor todavía, la identidad teórica entre las dos psicologías. Tal identidad es rechazada enérgicamente no sólo por los Gestaltistas, sino mucho más y sobre todo por los Aristotélicos. Hechas estas reservas generales sobre lo extraño de la situación presentada por Wittmann, se le puede reconocer el mérito de haber intentado un planteamiento filosófico de la teoría de la forma y del problema de la percepción en general y de haberlo conectado con las intuiciones más maduras del pensamiento clásico y medieval. Aún es Wittmann más digno de sincera alabanza por haber rechazado con franqueza la hipótesis idealista, incluida la fenomenológica pura, y por haber apuntado su insuficiencia tanto desde el punto de vista teórico, como del experimental: sobre todo esto podemos estar completamente de acuerdo. Mas en las líneas siguientes quisiéramos indicar que este acuerdo podría ir más lejos quizás, hasta encontrar aquella teoría «media», genético-funcionalista a fondo, que Wittmann quiere oponer al Realismo y al Idealismo, siempre que se abstraiga del supérfluo soporte kantiano. Puesto que realmente fue Aristóteles el primero en criticar el realismo fisicista de Demócrito y en hacerlo de modo definitivo; y ha sido el mismo Aristóteles el que ha formulado, oponiéndose tanto a Demócrito como a Platón, una teoría genética explicativa del nacimiento y desarrollo del conocimiento en el alma. En este punto el error de Wittmann nos ha parecido demasiado grave para poder ser excusado y no merecer que se expusiera, al menos de forma elemental.

3. *Art. cit.,* 211. Las citas de Wittmann hacen sospechar un conocimiento muy aproximativo y de segunda mano de los textos tomistas.

b) *La crítica de Aristóteles a las «formas físicas» de Demócrito*

Según Wittmann, pues, la *Getalttheorie* se reduce al tosco realismo albertiano-tomista, y éste deriva del Aristotelismo que, a su vez, no hace más que reproducir el materialismo tosco de Demócrito: nuestra investigación crítica será quizá más convincente si seguimos un orden inverso, remontándonos de Demócrito a Aristóteles y después de éste a Sto. Tomás. Se atenderá exclusivamente a las fuentes indicadas por Wittmann [4].

Se sabe que la teoría del conocimiento de Demócrito, como todo su sistema, está caracterizada por una gran simplicidad y armonía de líneas: más aún, para nuestra argumentación se debe añadir que el gran Naturalista es bastante menos original que en otras partes, por haber adoptado, casi integralmente, la teoría del siciliano Empédocles. Parece, en efecto, que fue Empédocles el primero que enunció el principio que Wittmann atribuye a Demócrito: γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον [5].

Se sabe también que fue Empédocles el que formuló de modo orgánico y definitivo la teoría de los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego, los cuales, mezclándose en variadas proporciones forman todos los cuerpos mixtos de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica. Se puede recordar también que los cuerpos naturales no tienen, según Empédocles, una estructura plena y compacta, sino

4. *Art. cit.,* 208, n. 3. También E. G. BORING, C, 574 ss., relaciona el principio del Isomorfismo con la teoría de las ἀπορροαί de Empédocles, Demócrito y Epicuro.

5. TEOFRASTO, *De Sensu,* 1, 231. Estos filósofos aludían al hecho de que la mayor parte de las cosas se conocen por semejanza y por la observación de que los animales llegan, por instinto natural, a conocer a aquellos que les son afines; de manera que el sentir es siempre un conducirse de lo semejante a lo semejante por vía de una emanación: ἔτι δ' ὡς τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι τῇ ἀπορροίᾳ γίνεται δ' ὅμοιον φέρεται πρὸς ὅμοιον.

La exposición analítica de Demócrito viene dada por Teofrasto en los parágrafgos 49-79 de la obra citada (hay una magnífica traducción italiana: V. E. ALFIERI, *Gli Atomisti, Frammenti e testimonianze,* 142 y ss.).

Sería este mismo principio el que el idealismo, como filosofía de la identidad, ha puesto como fundamento, pero puesto al revés («...*Naturerfahrung ist so Geisteserfahrung*»: el primer principio es «...Erkennen ist Erschaffen». (Cfr. Io. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus,* Eine Einfürung zu Hegels Realphilosophie, Philos. Bibliothek 66 a, Leipzig, 1932, p. 5 ss.).

que la arquitectura íntima, que regula la mezcla de los elementos en los cuerpos mixtos, comporta una cierta discontinuidad material, donde los cuerpos están atravesados por «poros» y aperturas por las que se pueden establecer relaciones con los otros cuerpos. De hecho Empédocles piensa que los cuerpos no están jamás en un estado de estacionamiento absoluto, sino que de cada uno parten continuamente, proyectándose al exterior, flujos o emanaciones, ἀπορροαί, que son las partículas íntimas de los cuerpos: son estas partículas las que, penetrando a través de los poros, establecen las relaciones entre los cuerpos y ponen a la naturaleza en movimiento [6].

Sobre esta transparente concepción del mundo físico apoyó Empédocles su propia gnoseología; más aún, ésta se identifica con aquélla. En realidad también los órganos del sentido son, como los otros cuerpos, atravesados por «poros», a través de los cuales pueden pasar las emanaciones que llegan de fuera y provocar aquellas determinadas relaciones que son los hechos de conocimiento. Sin embargo Empédocles debía explicar por qué cualquier órgano de sentido no era apto para reaccionar frente a cualquier emanación, sino que estaba cualitativamente cualificado para un género propio y exclusivo. Por ello supone que a través del órgano sólo pueden penetrar aquellas ἀπορροαί que tienen una συμμετρία respecto a los «poros» del órgano, lo que supone una semejanza de naturaleza entre los πόροι y las ἀπορροαί. Así, por ejemplo, sólo el ojo puede recibir las ἀπορροαί del color, porque sólo éstas son «simétricas» con sus «poros», y no con los del órgano del olfato, o de los otros sentidos. Por esto se comprende el valor absoluto que tenía para Empédocles el principio que se le atribuye: que no puede conocerse lo semejante si no es por su semejante [7].

En esta gnoseología naturalista las diferencias específicas entre los objetos de conocimiento están en función directa y necesaria con las diferencias de estructura (física) que tienen los «poros» de los respectivos órganos, de tal manera que en la densa nube de los estímulos, o sea de las ἀπορροαί, que vienen a chocar con la superficie del órgano, cada órgano, según la particular estructura de sus «poros»,

6. J. I. BEARE, 15 y ss.; cfr. 204-205.

7. ARISTÓTELES, *De Gen. et Corr.,* II, 1, 329 *a;* ibid., 3, 330 *b; Metaph.,* I, 4, 984 *a,* 8.

opera una rigurosa selección de una sola categoría de ἀπορροαί [8]. Desde la teoría general pasa después Empédocles a mostrar cómo se combinan particularmente los elementos de forma variada para dar a cada órgano la estructura que conviene al propio objeto, verificándose en cada sentido el principio general que conocemos: lo semejante con lo semejante; y es por la presencia en el ojo de los poros del fuego por los que vemos el fuego, por los del agua por lo que vemos el agua, y así sucesivamente. El filósofo siciliano, como buen naturalista, permaneció fiel al principio del agente mínimo, y quiso explicarlo todo únicamente con los principios de la συμμετρία y de la ὁμοιότης [9].

Demócrito, a quien se refiere Wittmann, aceptó íntegramente la concepción de Empédocles en su contenido gnoseológico; difiere sólo en la concepción física, por hacer preceder a la teoría de los cuatro elementos la propia teoría de los átomos y por haber defendido la teoría del «vacío» por el que se hace posible el movimiento eterno de los átomos [10]. Los átomos son infinitos en número y se mueven en el universo en remolino vertiginoso y de esta manera generan todos los compuestos, fuego, aire, tierra, agua; ya que también éstos son compuestos de ciertos átomos peculiares. Los átomos por su parte ni son descomponibles ni alterables, precisamente por su solidez. También el sol y la luna están compuestos de átomos lisos y redondos, e igualmente el alma que es una misma

8. Τοῖς μέν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασί καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας· ἔτι δὲ δρᾶσθαι διά τε ἀέρος καί ὕδατος καί τῶν διαφανῶν, διὰ τοὺς πόρους ἔχειν ἀοράτους μὲν διὰ σμικρότητα πυκνοὺς δὲ κατὰ στοῖχον, καὶ μᾶλλον ἔχειν τὰ διαφανῆ μᾶλλον. Οἱ μὲν οὖν ἐπί τινων οὕτω διώρισαν, ὥσπερ καί Ἐμπεδοκλῆς, κτλ., *De Gen. et Corr.* A. 8, 324 *b*, 26.

Más concisamente Teofrasto: Ἐμπεδοκλῆς φησι τῷ ἐναρμόττειν (τὰς ἀπορποὰς) εἰς πόρους τὴς ἑκάστης (αἰσθήσεως) (αἰσθάνεσθαι), *De Sensu*, § 7, ed. cit., 322.

9. En un fragmento de Enpédocles conservado por Plutarco tenemos: Παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μερος αἰσθήσεις γίνεσθαι, τῶν αἰσθητῶν ἑκάστη αρμόξοντος. *(Phil.*, IV, 9, apud: Philipson ΥΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ, 178).

10. J. I. Beare, 24 ss.; cfr.: 205-206. Teofrasto, *De Sensu*, § 49, pone alguna duda sobre la opinión exacta de Demócrito, duda que Beare no considera justificada.

cosa que el intelecto [11]. Por tanto también el alma cognoscente, en cuanto que también ella es un ser natural, debe constar de una reunión dada de átomos; puede por tanto ponerse en relación y ser impresionada por los átomos que tienen una semejanza con los que en ella están presentes. El llamar de éstos átomos a las puertas del alma es lo que para Demócrito constituye la esencia del hecho perceptivo. A la teoría de Empédocles añadió una precisión personal: que en el camino que recorren los átomos para llegar al órgano del sentido y al alma, se colocan (en el vacío) en un determinado orden y adquieren una estructura y configuración particulares llamadas δεικέλα y (en Aristóteles) εἴδωλα [12]. Son entonces estas configuraciones, errantes en el vacío en todos los sentidos, las que constituyen, según Demócrito, el estímulo próximo y a la vez también el objeto terminativo del conocer.

Detengámonos un instante: ¿tendría razón Wittmann al hacer coincidir la gnoseología naturalista de Empédocles y Demócrito con la de los Gestaltistas modernos? Los mejor cualificados para dar una respuesta son los propios Gestaltistas, y parece que, aunque comparten con aquellos pensadores antiguos el programa de querer construir una teoría del conocimiento desde un punto de vista rigurosamente naturalista, proclaman bastante la novedad absoluta del propio principio. En particular, la suposición de Demócrito de los δεικέλα como estructuras figurativas prontas para ser recibidas por el sujeto que pasivamente las recibe, está en abierto contraste con el principio básico de la Gestaltheorie, según el cual el estímulo periférico no tiene organización alguna y la misma excitación periférica no es más que un mosaico de excitaciones distintas, correspondientes a las distintas terminaciones nerviosas en las que se expande el nervio en el órgano del sentido. Según el principio del

11. V. E. Alfieri, 53. Cfr.: Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 404 *a*, 27 traducido y anotado con erudición por Alfieri *(op. cit.*, fr. 101; pp. 126-127), sobre la controversia de si la identificación materialista del alma y del intelecto, de la sensación y del pensamiento, expresa el pensamiento auténtico de Demócrito o es una interpretación tendenciosa de Aristóteles.

12. ...Λέγει Δημόκριτος, εἴδωλα και απορροίας αἰτιώμενος. Aristóteles, *De Divinatione per Somnium*, 2, 453 b. Cfr. Teofrasto, *op. cit.* §§ 50-51, que afirma que Demócrito había escrito una obra especial cuyo título no se sabe si es, περὲ εἰδώλων como quiere Schneider que corrige el περὶ εἰδῶν de los *Mss.* (Cfr. E. V. Alfieri, 144n.).

Isomorfismo, que ha sido enunciado en su lugar con las palabras de Köhler, la organización perceptiva le viene al material sensorial enteramente del interior y en un segundo momento, o sea cuando el sistema central de las corrientes transversales del recuerdo ha alcanzado, según las leyes intrínsecas a su estado, una nueva condición de equilibrio.

Pero sea lo que sea de la acusación de democritismo que hace Wittmann a la Gestalttheorie, esta acusación es del todo infundada respecto a Aristóteles, cuando el mismo Wittmann asemeja a Aristóteles con Demócrito. En realidad, además del principio de que «lo semejante se conoce con lo semejante», el Filósofo conocía otro, el de Anaxágoras, según el cual es «por lo contrario por lo que se conoce lo contrario». Según Beare este principio gnoseológico venía a acomodarse por una parte con el metafísico del Νοῦς ἀμιγῆς, y por otra parecía más fácil explicar con él muchos hechos de experiencia que contradecían abiertamente al otro principio. Así la percepción de la temperatura parece resultar del contraste entre las condiciones térmicas inherentes al órgano y las propias del objeto estimulante: cuando, por ejemplo, el agua, en la que se sumerge la mano, tiene los mismos grados de calor que la mano, no se advierte ninguna sensación definitiva; la impresión no se impone más que cuando el desnivel es de cierto relieve [13].

Aunque sean escasas las informaciones llegadas hasta nosotros sobre el pensamiento de Anaxágoras, son suficientes para hacernos reconocer que también en el campo de la gnoseología su influjo sobre el pensamiento de Aristóteles ha tenido un amplio y profundo alcance: a este desarrollo va unido tanto el principio de la μεσότης del que se hablará pronto, como la tentativa de evidenciar la originalidad del actualizarse cognoscitivo, aunque Anaxágoras, como reconoció el mismo Aristóteles, acabó por caer en el naturalismo. Por tanto, si Aristóteles acepta el principio de la μεσότης y la aplica al devenir cognoscitivo, sólo lo hace elevándose a una síntesis superior en la que se salven las legítimas exigencias que tenían aquellos dos principios, pero que exageraron los filósofos precedentes, llevándo-

13. J. I. Beare, 37; cfr.: 208; vide también: Teofrasto, *De Sensu,* § 27. Según Aristóteles la mayor parte de los filósofos están de acuerdo con Anaxágoras en afirmar que το ὅμοιον ὑπό ὁμοίον πᾶν ἀπαθές ἐστι. De Gen. et Corr., A, 7, 323 *b,* 3. Después llega a ser principio hermético.

los al aislamiento y a la exclusividad. También aquí, como en otros puntos vitales del aristotelismo, se trata no de un inerte concordismo, sino de una superación comprensiva, debida a una vasta información histórica y a un criterio optimista del desarrollo del espíritu humano.

El Filósofo acepta la sugerencia presentada por Anaxágoras: poder decir de la actualización sensorial que es una alteración, una alteración, una ἀλλοίωσις; y esto sólo sería suficiente para desarticular la exégesis propuesta por Wittmann. Pero hay todavía mucho más. Aristóteles, que concibe el ejercicio de la causalidad entre los seres como un proceso de asimilación, cuando llega al problema de la actualización cognoscitiva remite a una discusión precedente, en torno a la naturaleza de la asimilación que se tiene en el proceso de la nutrición [14]. ¿Se debe decir que lo semejante se nutre de lo semejante o lo contrario de lo contrario? Ambas hipótesis, responde el Filósofo, pueden ser buenas: todo depende del punto con que se quiera considerar el alimento; puesto que si se lo considera al principio del proceso la comida es ciertamente desemejante, y es verdadero que lo contrario se nutre por lo contrario; sin embargo considerado al final de la asmilación, cuando se ha hecho semejante, es igualmente exacto decir que lo semejante se nutre de lo semejante. Las dos teorías no son pues excluyentes, sino conciliables, y tanto Empédocles y Demócrito, como Anaxágoras, han tocado un aspecto de la verdad. El cambio, precisa sin embargo Aristóteles contra Demócrito, que sufre el alimento en el proceso de la nutrición, implica una mutación interior que interesa a las cualidades reales; se trata, pues, de una ἀλλοίωσις. De modo análogo, ὁμοίως, se considera el proceso de la asimilación cognoscitiva [15]. También ésta puede ser considerada como una alteración cualitativa, una ἀλλοίωσις. El que siente, antes de sentir, no es semejante más que en potencia con lo sensible: se hace semejante a lo sensible, que es tal cualidad en acto, después de haber padecido (haber sido alterado) por el mismo [16]. Pero se debe añadir enseguida, y aquí

14. *De Anima,* II, 11, 424 *a,* 2 y ss.

15. *De Anima,* II, 4, 416 *a,* 29 y ss. desarrollo: *Ibid:* 4, 416 *b,* 32-418 *a,* 4.

16. Τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ηδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται · πάσχει μὲυ οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπουθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἐστιν οἷον ἐκεῖνο. *De Anima,* II, 5, 418 *a,* 4-6.

Aristóteles se separa también de Anaxágoras, que se trata de una alteración original y nueva. Las alteraciones, que se llevan a cabo en los procesos naturales, incluso en el proceso de la digestión antes reseñado, son esencialmente una sucesión de contrarios de modo que el aparecer del siguiente implica el cese del precedente, precisamente por aquella recíproca incompatibilidad que deriva de la contrariedad que tienen. Sin embargo en la actualización cognoscitiva tenemos que los contrarios no sólo se salvan según el propio contenido formal, sino que además coexisten como aspectos diferenciales del objeto de una misma facultad: así los diversos colores para la vista, los diversos sonidos para el oído... Cuando Aristóteles entonces dice que el sentir es una ἀλλοίωσίς τις, revela su íntimo escrúpulo de naturalista que le conducía a no alejar del todo el proceso del sentir de los otros procesos naturales, para que se salvase la continuidad y la armonía entre la vida del alma y el curso de la naturaleza, que se había perdido en el Platonismo [17]. Esta reacción antiplatónica no debe engendrar la sospecha de que Aristóteles acabase por perder de vista la originalidad de la asimilación cognoscitiva. El sentir es ciertamente para él un πάσχειν y un κινεῖσθαι, pero de una naturaleza singular y no cualquiera. Ser movido y estar sujeto a alteración cualitativa es propio de los cuerpos, inmersos en el flujo de la corruptibilidad, y Platón lo había proclamado alto y fuerte: ¿qué significado podrán tener ahora estos términos de πάσχειν y de κινεῖσθαι cuando se aplican al alma que conoce?

Las diversas formas de movimiento y mutación son ampliamente tratadas por Aristóteles en los libros V y VII de la *Física* (224 *b*, 1 y ss.) y en la *Metafísica* (XI, 11-12, 1067 *b*, 1 y ss.). Los géneros de mutación son cuatro: sustancial, cualitativa cuantitativa, local. La mutación cualitativa es la ἀλλοίωσις, como μεταβολὴ κατὰ παόν que corresponde entre los términos contrarios dentro de un mismo género. Es propia de los cuerpos físicos (τα σώματα) los cuales por la indeterminación radical que tienen por la materia corruptible, están sujetos a la adquisición o a la pérdida de algunas cualidades accidentales, las «cualidades patibles» (παθητικαὶ ποιότητες, cfr. *Categ.* 8, 14). Los estímulos propios del sentir son estas «cualidades patibles», las cuales son a la vez principio no sólo de la alteración física ejercitada sobre el órgano, sino también de la alteración interior que es el acto del sentir.

17. ...ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβάινει, καθάπερ εἴρηται : δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσίς τις εἶναι. *De Anima*, II, 5, 416 *b*, 33-35, Cfr. *Ibid.*, 4, 415 *b*, 24; 410 *a*, 25.

2. Asimilación física y asimilación cognoscitiva

Este penetrante planteamiento del problema obliga a Aristóteles a distinguir dos modos de alteración. Consideremos, dice él, aquella alteración que es la adquisición de la ciencia. Se puede llamar sapiente al niño recién nacido, en cuanto que pertenece a la especie de los que «pueden» tener la ciencia; y se puede decir «sapiente» a quien ha alcanzado ya el hábito de la ciencia, aún sin ejercitarlo siempre en acto. Pero «sapiente» en el sentido propio del término es realmente sólo aquel que considera en acto el objeto de la ciencia, entendiendo o razonando. Tres son pues en este proceso los pasos de la potencia al acto. El primero, el que lleva a pertenecer a la especie de los que «pueden» saber, viene dado por la naturaleza y por el generante, y no presenta especial interés para nuestra investigación que sólo se ocupa directamente de los otros dos. Estos son muy diversos el uno del otro. Si consideramos en efecto el paso de quien tiene la naturaleza para ser sapiente, como es el niño, al hábito de la ciencia, enseguida nos damos cuenta de que puede implicar, no sólo, como el precedente proceso, pasos de la privación al hábito, sino también una verdadera alteración entre contrarios, como cuando se pasa del error a la verdad y viceversa. Este último paso es una mutación real y exige la destrucción, o sea, la corrupción, de la precedente disposición del alma. Sin embargo el paso de la posesión habitual de la ciencia a la consideración actual no puede jamás decirse mutación o alteración en ninguno de estos sentidos, sino más bien salvación y amplificación interior, emergencia ontológica pura [18]. Respecto a este término, el proceso cognoscitivo se considera, más que alteración, conservación y salvación: más que sucesión de modos contrarios de ser, progresò y ascensión hacia la cumbre del ser. Es necesario pues distinguir bien dos mo-

18. Ἀμφότεροι μὲν (quien es simplemente hombre y quien tiene ya el hábito de la ciencia) οὖν καί πρῶτοι κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθείς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δὲ ἐκ τσῦ ἔχειν τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν γραμματιχὴν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ δ' ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον. οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτερία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν. *De Anima*, II, 5, 417 *a*, 30 - *b*, 5.

dos de alteración: la alteración físico-corruptiva que es propia del devenir corpóreo y la alteración «perfectiva», que es característica del devenir gnoseológico. Esta no sobreviene, como aquella, al final de la victoria que un contrario consigue sobre el otro, sino que pertenece al ascenso natural que lleva a cabo el alma cognoscente con la asimilación objetiva de las formas, en las cuales, según una predisposición trascendental, ella es llamada, en las oportunas condiciones, a transformar gradualmente la propia infinitud aptitudinal y potencial en la posesión real de actos y formas. Aristóteles se ve así obligado, por la originalidad del acto que analiza, a confesar que el lenguaje aún no posee un término adecuado para indicar el paso que da el que conoce cuando pasa al acto del conocer actual [19].

Entre los comentadores, Alejandro (de Afrodisia) había puesto de relieve el meollo especulativo de la concepción aristotélica. «Habiendo demostrado (Aristóteles), observa Alejandro, que cada cosa que se encuentra en potencia, pasa al acto por una mutación pasiva y alteración, ideó una división entre el mismo padecer y el ser alterado, y afirmó entonces que se tenía verdadera corrupción por parte de la cualidad contraria y abandono completo del estado precedente, cuando todas las cosas que se encuentran allí están sujetas a pasión por el hecho de que se cambian en sus contrarios. Sin embargo de aquéllas (de las del conocimiento) afirmó (ser un padecer) no porque haya corrupción de algo, sino más bien porque se da una conservación y un acrecentamiento por el hecho de que se

19. Θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιοῦσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῇ. τὸ μὲν οὖν εἰς ἐντελέχειαν ἄγον ἐκ δυνάμει ὄντος κατὰ τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἑτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον. *De Anima,* II, 5, 417 *b,* 5-12.

La concepción «naturalista» de Empédodes y Demócrito para quienes el conocer no diefere del alterarse que se tiene en los procesos físicos ordinarios, es rechazada expresamente por Aristóteles en la *Metafísica* (*Metaph.,* S, 5, 1.009 *b,* 11-33), como sensismo materialista. Ross piensa que Aristóteles se excedió en este juicio y aboga por una interpretación racionalista de aquellos autores (Cfr. W. D. Ross, c, 1, Commentary, 275): pero la demanda del ilustre exégeta no convence.

recibe como acto cuanto deriva del acto y se hace semejante. La acción que proviene de tal hábito (de la ciencia), y de tal potencia (del alma), siendo la perfección última del mismo hábito, no viene por la mutación en su contrario, sino por un paso del mismo (hábito) del estado de ocio al de actividad. Aquel que posee ya la ciencia se vuelve activo por mediación suya, y esto no es otra cosa que un crecimiento hacia una cosa semejante e idéntica» [20]. También pasa después Alejandro a distinguir dos géneros de alteración profundamente diversos uno del otro, y más aún, se podría decir que el «padecer» en el conocimiento no puede llamarse alteración, sino sólo mutación, en cuanto se trata, en general, de un paso entre dos modos de ser [21].

De Alejandro se hacen eco los otros comentadores.

Filopon desarrolla con agrado la analogía entre la adquisición del acto primero que es la naturaleza y del acto segundo del conocer que se da en los seres que conocen. El principio activo de la generación forma el nuevo ser en las vísceras maternas y cuando está dotado de todas las facultades necesarias para la vida, entonces nace. Las facultades que hay en el recién nacido son como «hábitos» dispuestos a pasar al acto, de manera que el niño apenas nacido percibe los sensibles que se presentan: de hecho, al nacer, reacciona apenas toca el aire frío y desacostumbrado para él e igualmente reacciona a los estímulos de la luz.

Dos son pues las fases del desarrollo: de la capacidad al hábito, y del hábito a la operación; de ellas, la primera es causada por el generante, la segunda por los objetos externos. Igualmente para la ciencia, el paso al hábito de la ciencia es causado por el maestro o por los sensibles en una ascensión y búsqueda desde los particulares al universal; pero después de adquirido el hábito, el cognoscente tiene en sí la forma del conocer y puede pasar al acto cuando

20. Τὸ δὲ τι πάσχειν εἶπεν εἶναι οὐ τὸ φθείρεσθαι, ἀλλὰ τὸ σώζεσθαι καὶ ἐν ἐπιδόσει γενέσθαι τῇ καθὸ ἔχει ὑπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου. ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἕξιν καὶ τοιαύτην δύναμιν ἐνέργεια τελειότης οὖσα τῆς ἕξεως οὐ κατὰ τὴν εἰς τοὐνάντιον μεταβολὴν γίγνεται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ αὐτοῦ ἐξ ἀργίας εἰς ἐνέργειαν, κτλ. ALEXANDER APHROD., Ἀπορίαι καὶ Λύσεις, ed. BRUNS, 83, 35-84, 4.

21. ...διὸ κοινότερον ἡ αἴσθησις ἀλλοίωσις. ALEXANDER APHROD., *op. cit.,* 84, 18.

quiere. A diferencia del sentido que permanece siempre dependiente del objeto externo, *la mente* que tiene el hábito de la ciencia, *no tiene necesidad de ninguna cosa externa sino que se produce a sí misma a partir de sí...* Esto, porque la mente aprehende los universales, los cuales no se encuentran fuera, sino únicamente en el alma [22].

Averroes, que tuvo un influjo decisivo en toda la metafísica tomista del conocimiento, resume con fidelidad y con su acostumbrada penetración el pensamiento aristotélico. «Hoc nomen *passio* —comenta el filósofo árabe— non significat eamdem intentionem simplicem, sed quaedam est passio quae est corruptio patientis a contrario a quo patitur, ut passio calidi a frigido et humidi a sicco. (Sed) etiam est passio quae est evasio patientis in potentia ab eo quod est in perfectione et actu, secundum quod illud quod est in actu est simile, non contrarium, s. extrahens ipsum a potentia ad actum e converso dispositioni in prima passione. Iste ultimus modus passionis est dispositio eius quod est in potentia ex anima ad perfectionem moventem illud quod est in potentia et extrahentem eam in actu non secundum primum modum passionis. Iste modus passionis est ex modo qui est evasio patientis ab eo quod est in actu, movens ipsum, non corruptio eius: non enim considerat in aliquo postquam non considerabat nisi qui scit illud, et haec non est alteratio secundum intentionem (...), quia ista transmutatio non est ex non esse, sed est *additio in transmutabili* et *ire ad perfectionem* absque eo quod sit illic corruptio, aut mutatio ex non ente, aut mutatio ex non esse, ponitur sicut mutatio ex ignorantia ad scientiam» [23].

22. ...Ὁ δὲ νοῦς οὐδὲν ἔξωθεν δεῖται, ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτὸν προάγει (...). ὁ δὲ νοῦς τῶν καθόλου ἀντιλαμβάνεται, τὰ δὲ καθόλου λόγοι, οὗτοι δὲ οὐκ ἔξωθεν, ἀλλὰ ἐν ἑαυτῇ τῇ ψυχῇ. Joannis Philoponi, *De Anima*, II, 306, 36-307, 3.

23. Averrois Cordub., *Comm. in. II De Anima*, tc. 57, Tomo VI, fol. 79 *rv*. Marco Antonio Zimara (*ib.*, fol. 221 *vb*) en la II contrad. ad libr. III ha puesto bien claro este aspecto característico del Aristotelismo — la naturaleza particular de la pasividad en el sentir y en el entender. Rechazada como insuficiente la explicación escotista que entendía mal el aspecto de actividad que compete al sujeto en el conocer, afirma que el sentido y el entendimiento permanecen, respecto al objeto como facultades propiamente pasivas. «Potentiarum passivarum propium est moveri ab objecto cui attribuuntur, et quia sensus movetur a sensibili et intellectus ab intelligibili, ideo intelligere est sicut sentire. Nota quod in passione vera duo sunt: *unum* est contrarietas, merito cuius est aliqua corruptio; *secundo* autem est receptio formae. Sentire et intelligere de passione non habent nisi receptionem quia tantum in eis non est vera contrarietas merito cuius comitetur aliqua corruptio et ideo est alterum genus alterationis et passionis ipsa sensatio, quam sint verae alterationes quae fiunt secundum veras passiones et patibiles qualitates». Zimara cita para la misma exégesis a los grandes Aristotélicos: Temistio, Alejandro, Averroes; y cfr. También Sto. Tomás, I.ª, q. 79, a. 2. De Averroes es necesario leer también el célebre tc. 5 del III 1. del *De Anima* y el tc. 14 del mismo libro, donde está resumida de forma polémica esta doctrina.

Averroes, en lo que sigue del Comentario, está tan impresionado por la originalidad del conocer respecto a todos los otros modos de ser y de devenir, que da un último paso, atrevido, pero que parece corresponder totalmente al análisis introspectivo y está en armonía con los principios aristotélicos que han sido examinados hasta aquí.

Afirma Averroes que, en el conocer, objeto y alma no sólo pasan cada uno a un grado superior de ser, como se ha dicho, sino que forman *en el acto* una sola e idéntica cosa: el cognoscente en acto es el conocido en acto; más todavía, o más exactamente, cognoscente y conocido forman una unidad más íntima que la de materia y forma. «Dicam igitur quod homo non fit intelligens actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu; et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur ad invicem ita quod congregatum ex eis sit unicum; et maxime intellectus materialis (= possibilis): et intentio intellecta in actu. Quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis, sicut est de aliis compositis ex materia et forma» [24].

Esta teoría metafísica del conocer pasó ciertamente a Sto. Tomás [25], pero es a Cayetano a quien debemos una llamada explícita a la prospectiva averroísta y aristotélica de estas arduas doctrinas. «Cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem nunquam est ipsa forma. Ex hac differentia quoad esse sequitur differentia quoad unitatem: quod scilicet cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dixit Averroes in III De Anima, comm. V. Et rationem reddidit modo dictam,

24. Averrois Cordub., *In III De Anima*, tc. 5, ed. cit., tomo VI, fol. 148 *va*.

25. Cfr. S. Th. I.ª, q. 14, a. 1; cfr. también: *De varitate*, q. II, a. 2.

quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma: assignando enim pro ratione maioris unitatis exclusionem tertii, aperte docuit unitatem consistere in hoc, quia unum est aliud. Unde Aristoteles in III De Anima hoc idem praedocuit, dicens quod anima est omnia sensibilia et intelligibilia» [26].

El conocer se revela por tanto en el Aristotelismo como un proceso de unificación y de presencia: el mundo que ha sido dispersado en una multiplicidad de formas de seres diferentes se puede llegar a recoger e intensificar en el alma capaz de conocer, y cuanto primero estaba por naturaleza fuera del alma puede llegar a estar presente por la asimilación cognoscitiva. En la cual se pueden considerar dos momentos: el conocer, por el cual se da la presencia, y el proceso de asimilación que conduce tanto al objeto como al sujeto a moverse para la realización de esta presencia. El primer momento es característico del conocer como tal y sus grados de perfección son los grados de perfección del cognoscente en el orden del ser, de manera que en Dios que es el primer cognoscente están presentes todas las cosas bajo cualquier aspecto cognoscible. El segundo momento se encuentra sólo en los cognoscentes, que tienen que realizar esta presencia con el ejercicio de facultades y de actos como es propio de los entes finitos en los cuales la propia naturaleza es tal o cual y no puede ser espejo de toda la realidad. De aquí parte la metafísica de la especie cognoscitiva.

3. La asimilación intencional

a) *Estructura de los órganos del sentido y conocimiento*

Con la reivindicación de la originalidad absoluta que compete al actualizarse cognoscitivo, Aristóteles ha superado, todas las teorías precedentes, tanto la de Empédocles y Demócrito, como la de Anaxágoras. No se crea sin embargo que la posición de Aristóteles está enteramente aquí; continúa delimitándose en los capítulos siguientes del II libro del *De Anima* (cc. 7-12) y en el opúsculo *De Sensu et Sensato,* donde, a partir del principio ya recordado de la μεσότης, el filósofo se detiene en el minucioso desarrollo de una psicofisiología de los órganos del sentido. El hecho desagrada mucho a los Idealistas que se lamentan de que Aristóteles hubiese renunciado a mantener intacta la originalidad de la vida del espíritu, como parecía prometer con sus primeras reflexiones, las cuales con el desarrollo analítico del principio de la μεσότης serían completamente anuladas. En realidad, a quien quiere penetrar en el espíritu de la concepción aristotélica, le aparece claro, por el contrario, que es precisamente este principio el que le da una base de consistencia a la nueva teoría aristotélica. El Filósofo, en su elaboración, parte del hecho de que cada sentido es capaz de aprehender objetos que son contrarios entre sí, o sea que se oponen dentro del ámbito de un mismo género. Cada sentido, como se sabe, tiene su propio objeto formal y por ello se distingue de los otros sentidos de manera que todos los *sensibilia* que constituyen el ámbito de su objeto formal son, bajo este aspecto, uniformes, mientras que son heterogéneos a los *sensibilia* de otro sentido. De este modo, por ejemplo, todas las especies y variedades de colores están bajo el dominio del sentido de la vista y escapan al del oído... Pero es de notar que en el ámbito de este objeto diferencial primario *(ob. formale quo),* se distinguen varios objetos formales secundarios *(ob. formal quod),* y Aristóteles distingue, por ejemplo, en el género supremo del color y de lo visible una multiplicidad de colores que se disponen en serie progresiva y continua dentro de los límites extremos del blanco y del negro. El sentido, único e indiviso en sí, de la vista domina todas estas variedades en el campo de su propio objeto, las compara y las distingue. O sea, cada sentido conduce a una cualidad única (el sensible propio), o, mejor, conduce por encima de un género que comprende por lo menos una pareja de contrarios: blanco y negro, dulce y amargo, duro y blando... lo que le permite partir de los extremos y justipreciarlos (cfr.: *De Anima* B, 12, 424 *a,* 2; *ibid, a,* 28). Evidentemente, prosigue el Filósofo, todo esto no es posible más que cuando se admite que la facultad en su íntima naturaleza posee una cierta cualidad media, y es una *tal* cualidad o razón diferencial (λόγος). Es de hecho por esta cualidad media o

26. Cajetanus, *In I P.,* q. 14, a. 1. G. Siewerth ha recogido de modo sistemático los textos tomistas sobre la esencia del sentir, pp. 44 y ss. Creo que el Angélico añade poco suyo a cuanto, en esta parte, habían dicho el mismo Filósofo y el Comentador árabe. Más útil, para la información histórica, que acompaña la exposición de las doctrinas, resulta ser: Y. Simón. especialmente cap. II, 57 ss.

μεσότης por lo que la facultad puede ser razón diferencial y colocarse por encima y en medio de los extremos —blanco, negro, o cualquier otra pareja de colores contrarios— y revelarlos como tales [27]. Puesto que la facultad sensible es acto de un órgano (*De Anima,* II, 1, 412 *b,* 17) proporcionado a ella, esta particular cualidad de mediación funcional, que posee la facultad respecto a los sensibles contrarios, tiene su fundamento en una particular forma de estructura que han tomado en el órgano de la facultad los elementos que constituyen los cuerpos sensibles. Con esta precisión viene a explicar Aristóteles por qué los objetos corpóreos pueden llegar de cualquier manera hasta el alma. ¿Hemos vuelto a la teoría de Empédocles? En absoluto, y más bien se la excluye. El principio de la μεσότης ha sido introducido para explicar el hecho de que, mientras el órgano externo es modificado físicamente por el estímulo, la facultad que actúa y la misma alma llegan a ser modificadas según aquel modo de mutación que hemos ilustrado hace poco. Por este camino inesperado y nuevo en la historia del pensamiento, Aristóteles, concluye justamente Beare, transforma todas las teorías precedentes: contra Empédocles que había proclamado la necesidad de una συμμετρία física entre el órgano y el objeto, entre las ἀπορροαί y los πόροι Aristóteles puso una simetría formal, fundada sobre la contrariedad; contra Anaxágoras que consideraba el sentir como una ἀλλοίωσις física, Aristóteles pone una ἐπίδοσις εἰς αὐτό [28]. Para Aristóteles el sentir no es un simple proceso de integración entre los cuerpos, sino que es la aprehensión discriminada de una proporción formal particular, que es ella misma una forma, y el sentido es la capacidad innata de tal discriminación [29]: la propia esencia del conocer es así puesta en claro de modo definitivo.

El Filósofo ha concebido la estructura de los órganos del sentido según una ordenación trascendental, no física, a las cualidades

27. Ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως · καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν, *De Anima,* II, 11, 424 *a,* 4-6. Las plantas no sienten, aunque reciban estímulos, porque carecen de la μεσότης (cfr.: *De Anima,* II, 12, 424 *a,* 32).

28. *De Anima,* II, 5, 417 *b,* 6-7; cfr. más sobre la negación explícita de que el sentir sea un padecer o un alterarse: *De Anima,* III, 7, 431 *a,* 5.

29. Y también el sentido, a su manera, roza lo universal, *Post. Anal.,* II, 19, 100 *a.*

aprehensibles por cada uno de ellos; tal ordenación, respecto a los estímulos propios, no viene dada ni por afinidad ni por contrariedad como querían las dos direcciones de los filósofos naturalistas, sino más bien por su condición de «neutralidad». El órgano cumple su función en cuanto es receptáculo neutral y después vehículo interno de las cualidades que se encuentran en un vehículo externo (el *medium).* El principio tiene la mayor evidencia en el caso del tacto, pero vale en general para todos los órganos de sentido. Se debe pues suponer que el órgano resulta de una particular mezcla (μεῖξις), según proporciones iguales, de los elementos de modo que se llegue a construir un *quid medium* entre los umbrales mínimo y máximo de aquel campo sensorial; de este modo, el órgano, o sea, la facultad, y por ella el alma, puede registrar las sensaciones como variaciones entre los dos umbrales y «juzgar» sobre la entidad de tales variaciones. Por vía de la μεσότης también el conocimiento sensorial puede decirse un juzgar —τὸ γὰρ μέσον κριτικόν— entre dos cualidades contrarias [30].

Los mismos elementos y cualidades forman los objetos (αἰσθητά) y los órganos (αἰσθητικά) del sentir. Cuando por lo tanto un cierto αἰσθητόν, por ejemplo una cierta temperatura, afecta a su correspondiente αἰσθητικόν, como cuando un objeto caliente afecta al sentido del tacto, ocurre que el calor (τὸ θερμόν) del objeto opera sobre el órgano produciéndose una ἀλλοίωσις, por la cual la temperatura del órgano sube (o baja) gradualmente hacia la del objeto. Esta ἀλλοίωσις física es la condición *sine qua non* de la percepción: apenas es completa, el sentido pasa al acto de sentir: τὸ αἰσθητήριον ἐνεργεῖ percibe el objeto como caliente (o frío) y éste es el acto propio de la facultad y del alma [31].

30. Joachim observa que en la concepción que Aristóteles se hace de la sensación como δύναμις κριτική esencialmente, o sea como facultad de discriminación entre contrarios o (mejor) entre los intermediarios que son «síntesis» de contrarios, el principio general debe poderse aplicar al campo de cada uno de los cinco sentidos. En efecto el gusto, nos dice Aristóteles, discrimina entre lo dulce y lo amargo; el oído entre el agudo y el bajo; el tacto entre lo caliente y lo frío, duro y blando. No parece posible sin embargo llevar a término la concepción de una escala sensorial en todos los campos con la misma precisión que en las del color y en las del sonido (JOACHIM, H. H., *De Generatione et Corruptione,* comm. 151).

31. Cfr.: J. I. BEARE, 239.

Para Aristóteles ésta no es una noción esporádica, sino radicada en los mismos principios por los que se ha opuesto tanto al materialimo de los Naturalistas, como al idealismo de Platón. Facultad y órgano forman una unidad como el alma y el cuerpo: al igual que éstos forman una única naturaleza y sustancia, así el órgano y la facultad forman un único principio operativo y dan un único acto que es la aprehensión del objeto.

El órgano, por su materialidad, hace posible el contacto con la realidad exterior [32] y recibe los influjos. Esta recepción del estímulo en el órgano, por misteriosa que sea, implica siempre una cierta sacudida —que es precisamente una alteración— cuando la entidad del estímulo está por encima de la proporción cualitativa actual del órgano. La recepción y alteración, que no es ya completamente física en el órgano —en otro caso el órgano se corrompería, crecería, disminuiría...— llega a ser advertida y como transcrita por la facultad y es ésta la que se dice la forma del objeto, presente en el alma cognoscente y que constituye la originalidad de la vida cognoscitiva.

En el acto del sentir suben un grado en la escala ontológica tanto el objeto como el sujeto, y él mismo marca, tras las oscuras tentativas de la vida orgánica, un grado decisivo en aquella expansión y ascenso del ser que está a la base del naturalismo aristotélico.

Esta ascensión formal del alma se lleva a cabo por etapas y alcanza su más alto grado de pureza y plenitud en el entendimiento, pero corresponde al sentido dar los primeros pasos. Por la conexión real que tiene, según Aristóteles, el alma con el cuerpo y el sentido con el entendimiento, se puede, y se debe decir, que en el Aristote-

32. En cuanto que entre las cualidades sensoriales se constituyen «contrariedades». Refiero un lúcido resumen de esta ardua doctrina hecha por un maestro del aristotelismo moderno, H. H. Joachim, que examina la aprehensión de los colores. «Each intermediate colour is *relatively* ἐναντίου i.e. functions as an ἐναντίον relatively to any intermediate and to either extreme. The intermediates are therefore said ἐναντίωσιν ἔχειν (*De Generatione* 323 *b*, 30-31). Since Aristoteles conceives αἴσθησις as essentially a δύναμις κριτική i.e. a power of discrimination between ἐναντία, the general principle *ought* to apply to the field of each of five senses. Taste, we are told, discriminates between hot and cold, and hard and soft. But it does not seem possible to work out the conception of a scale in all the fields with the same precision as those of colour and sound» (H. H. JOACHIM, *De generatione*, 151). No menos demostrativo, como se ha visto, es el caso del tacto.

lismo el alma está sujeta a un desarrollo real en el tiempo, de donde surge el problema de la cultura y del arte y donde queda fundada la afirmación, que parecería muy orgullosa si no fuese verdadera, de que el alma puede llegar a ser de alguna manera todas las cosas [33]. Con aquella clara distinción entre los dos modos de padecer y de alterarse, vuelve Aristóteles a colocar al alma cognoscente en la esfera de los valores sobrenaturales, donde la había colocado su maestro Platón y a considerarla como éste el τόπος τῶν εἰδῶν [34]. La diferencia, siempre profunda, que separa a ambos pensadores, debe buscarse en que Aristóteles consideró al alma cognoscente como acto y forma del cuerpo, y en haberla dejado (no digo rebajado) en la condición de ser un «elemento» de la naturaleza, que llega a su término natural por la puesta en acto de virtualidades e instrumentos, aptos para la conquista de los objetos.

Quien ha intentado por primera vez seguir una «vía media», podemos decírselo a Wittmann, entre la ruda gnoseología de los Naturalistas y la idealista de Platón, ha sido precisamente Aristóteles. Como justamente observa Ross, la diferencia entre la concepción aristotélica y la de los predecesores jamás aparece tan evidente como cuando el Filósofo describe la sensación como un poder innato de discriminación a partir del cual se pueden alcanzar las más altas actualizaciones según un desarrollo que avanza de un modo continuo [35]. Y el mismo Aristóteles se ha encargado de trazar una admirable descripción de esta subida del alma en el último capítulo de los Segundos Analíticos y en la Introducción a la Metafísica [36], donde Wittmann habría encontrado, nos parece, toda la sustancia de su «funcionalismo genético» según una forma bastante más conveniente y humana que la propuesta en el árido esquematismo kantiano.

Es sintomático el aprecio que Hegel hace de esta teoría del Filósofo. «El sentir para él (Aristóteles), dice, es sólo una posibilidad (nosotros diremos reactividad), pero esta posibilidad es a la vez también actividad, y no puede concebirse pues como pura pasividad

33. ...ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα. *De Anima*, III, 8, 431 *b*, 21, cfr. la expresión: καὶ ο νοῦς εἶδος εἰδῶυ καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. *Ibid.*, 432 *a*, 2.

34. *De Anima*, III, 4, 429 *a*, 27.

35. W. D. Ross, I, 136.

36. *Post. Anal.*, II, 19, 99 *b*, 23 y ss.; *Metaph.*, A, 1, 980 *a* 21 y ss.

(los dos momentos del sentir). La acción desde el exterior, como pasividad, es lo primero; pero después interviene la actividad para apropiarse este contenido pasivo. *Este es el punto de vista verdaderamente exacto acerca de la sensación,* de cualquier forma que se desarrolle después todo lo demás, sea según el idealismo subjetivo, sea de otra manera. De hecho es perfectamente indiferente que nosotros nos encontremos determinados subjetiva u objetivamente: en ambos casos está contenido el momento de la pasividad. Con este momento de la pasividad (él) no se encuentra ciertamente en condiciones de inferioridad respecto al idealismo; la sensación por un cierto lado es siempre pasiva... La reacción del sentiente consiste pues en este recibir activamente en sí lo sentido: ésta es precisamente la actividad en la pasividad, es aquella espontaneidad que en la sensación supera la receptividad. El sentiente en cuanto hecho semejante a sí mismo, mientras parece estar expuesto a un influjo (externo), pone la mismidad *(die Dasselbigkeit)*» [37].

La última expresión de Hegel —un verdadero «in cauda venenum»— demuestra que él ha comprendido y ha asimilado solamente un aspecto, el segundo de la posición aristotélica, descuidando el principio de la μεσότης: éste chocaba demasiado abiertamente con su racionalismo.

En verdad es necesario reconocer que el principio no está exento de dificultades que se van a considerar más de cerca.

b) *El progreso de la asimilación cognoscitiva*

De hecho, a pesar de la sobresaliente originalidad que se ha de reconocer a la teoría aristotélica, alguien podría objetar que el principio de la μεσότης adoptado por Aristóteles, nos lleva de nuevo y justifica, aunque sea por un camino impensado, a la acusación promovida por Wittmann de una identidad doctrinal entre el principio del Isomorfismo, que caracteriza a la moderna Gestalttheorie y la concepción aristotélica del sentir. Aunque se de una cierta analogía exterior, creo personalmente que para cuantos poseen una informa-

37. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* II, 251-252; (lo cursivo es mío); sobre la exégesis de Hegel sobre Aristóteles vuelvo a tratar al final de este capítulo.

ción suficiente de las dos teorías, o han seguido al menos las precedentes observaciones, la duda no tiene ya ninguna razón para subsistir: pero no será inútil añadir alguna observación ulterior. La ocasión nos la ofrece el mismo Ross en el examen que hace de la teoría aristotélica. Según este infatigable cultivador de los estudios aristotélicos no puede decirse con certeza si Aristóteles logró alcanzar realmente una concepción del sentir como una actividad puramente mental, que no tenga nada en común con los procesos del mundo físico: permanece todavía bajo el influjo del materialismo primitivo [38]. Ross conoce demasiado bien el pensamiento del Filósofo para no reconocer la neta distinción que éste hace entre la mutación que es causada en el órgano corpóreo por el estímulo y la consiguiente mutación que tiene lugar en la facultad y por ella en el alma que se encamina al conocimiento, o sea la aprehensión discriminada de una cualidad formal sin la materia. Verdaderamente sólo en cuanto que el «recibir la forma sin la materia» significa la pura posesión objetiva de la forma, la expresión aristotélica puede constituir una descripción exacta del actualizarse sensorial del alma. Ross encuentra sin embargo que no es una expresión demasiado evidente el decir que el órgano es cualificado por la forma del objeto, por lo que la frase δεκτικόν τοῦ εἴδους, a su parecer, posee una radical ambigüedad: de aquí la enmarañada confusión entre fisiología y psicología en la descripción que hace Aristóteles de la percepción [39].

En realidad las dudas del eminente exégeta son menos dramáticas de lo que él piensa. Parecen proceder del preconcepto platónico-cartesiano de que el conocer en todas sus formas no puede ser más que una actividad pura del espíritu, a la que está prohibido el paso a cualquier participación del cuerpo: pero éste es un principio puramente sistemático y de ningún modo justificado, y es precisamente contra él contra lo que se levantó Aristóteles. Quien se da cuenta de que la originalidad de su enorme trabajo especulativo,

38. «But Aristotle cannont be said to hold successfully to the notion of sensation as a purely mental activity having nothing in common with anything physical. He is still under the influence of carlier materialism» (ROSS, W. D., A, 136).

39. *Op. cit.,* 137. Una observación similar aparece en O. HAMELIN, *Aristote,* 378, el cual sin embargo se dio justamente cuenta de que la teoría atistotélica del sentir depende del principio de la jerarquía ontológica.

en oposición a Platón, se encuentra en la inspiración naturalista, comprende perfectamente cómo Aristóteles se preocupó vivamente de concebir la distribución de los entes en el cosmos según todos los grados de un orden jerárquico ascendente: así el sentir, aunque confinado a la corporeidad, representa el primer peldaño y el modo ínfimo de actualizarse de aquella formalidad y perfección —el conocimiento— que alcanzará la realización perfecta en la actividad del ΝΟΥΣ supremo del que se habla en el libro Λ de la Metafísica. Y Aristóteles no se elevó al concepto de sensación como actividad puramente mental, como pretendería Ross, porque en su concepción de los grados del ser, la sensación no puede ser tal: el sentir es ciertamente un actualizarse más noble que cualquier actualización física, y se puede decir que «toca» y en cierta manera delinea la inmaterialidad, pero todavía no alcanza la espiritualidad positiva. El concepto exacto del sentir que se formó Aristóteles como actividad que está en el umbral de la vida espiritual, sin llegar a rebasarlo, es ciertamente muy difícil, y se puede convenir en que el Filósofo lo expresó como pudo, y en que no aclaró todas las sombras del profundo misterio de una actividad en la que confluyen dos mundos opuestos: la materia y el espíritu.

¿Cómo sucede, se nos puede preguntar de hecho, que los cuerpos materiales, además de la alteración física evidente que producen sobre el órgano del sentido, lleguen a causar una enigmática mutación en la facultad y a engrandecer a la misma alma? El afirmar sólo que las cosas suceden de este modo, porque el análisis fenomenológico lo atestigua, puede resolver la cuestión bajo el aspecto del *an est,* nunca bajo el del *quid est* y del *quomodo est.* No se puede negar que el plantear la cuestión de este modo llega al fondo del problema y revela las exigencias reales, sobre todo si nos queremos limitar únicamente al texto aristotélico.

La dificultad más relevante, en este punto, consiste en entender la naturaleza de la alteración que se tiene en el primer momento del sentir, y es aquí donde Hegel, y con él la filosofía moderna, no ha seguido ya a Aristóteles. Realmente o la naturaleza del estímulo sensorial, que es como sabemos una παθητικὴ ποιότης permanece intacta, tal cual es, cuando en el segundo momento actualiza a la facultad y al alma, y entonces se vuelve a caer en el materialismo de los Naturalistas que el Filósofo quería evitar. O bien, en el segundo momento, se llega a generar una cualidad de orden superior a aquella

física del estímulo, recibida por el órgano; pero entonces no se sabe en qué relación esté la segunda con la primera y la objetividad del conocimiento se ha perdido.

De querer examinar el problema, sin prejuicios, haría falta decir que la actualización sensorial es propia del alma y que surge de modo autóctono de las profundidades de la misma, como quería Hegel.

El hecho de que la sensación dependa de los estímulos exteriores no perjudicaría a esta autonomía, sino que sólo atañería a las condiciones de su desarrollo exterior: doctrina ésta implícita en la teoría platónica de la anámnesis y que ha sido recogida en el clima moderno por Leibniz, Herbart y Lotze.

El punto de partida del Filósofo es sin embargo la constatación de que nosotros pasamos del no saber al saber, del no sentir al sentir; y de que el sentir sucede siempre y sólo cuando un estímulo externo dado llega a los órganos en ciertas condiciones particulares; de que si el estímulo llega a faltar o se cambia, llega a faltar y se cambia también la sensación; y de que cuando falta un órgano, o llega a ser alterada la función, llega a faltar y a ser notablemente alterado todo un sector de nuestro conocimiento. Por lo tanto la postura de Aristóteles parece todavía hoy la más fundada porque recibe su impronta de una sabia valoración de los datos de la experiencia interna y externa.

Por este complejo de hechos Aristóteles fue llevado a la conclusión de que nuestro conocer, y el sentir especialmente, en su aspecto objetivo es causado ante todo por la realidad externa y por el buen funcionamiento de los órganos, y no es una creación pura o una autorrevelación de orden inferior que el alma se hace a sí misma. Una constatación similar, para un espíritu tan adherido a la realidad como era él, constituía una certeza que no podía ser sacudida por ninguna de las dificultades acerca del *modo* según el cual se desarrolla el proceso cognoscitivo en su intimidad: dificultades de las que, por lo demás, nadie se ha preocupado más que el mismo Aristóteles [40].

40. También M. de Corte encuentra que los textos aristotélicos, a pesar de tener algunas incertidumbres, no justifican la acusación de Ross y añade que en esta doctrina «il faut se souvenir que la méthode aristotélicienne vise moins à transposer la description de la sensation en termes qui suggéreraient

c) *Inmaterialidad e intencionalidad*

En realidad, sin embargo, el problema podría presentarse desde un punto de vista más concreto y próximo a la realidad, como han intentado hacer los Escolásticos evocados por Wittmann. Así, Alberto Magno observa que es irreal el encerrarse en la oposición materia y espíritu, y negar cualquier posibilidad de contacto y de conexión entre los dos mundos. Se debe tener presente que los sensibles no operan (directamente) sobre el alma, sino que operan ante todo sobre los órganos del cuerpo, y esto no ofrece dificultad alguna. Pero los órganos son animados, y por ello las impresiones de las cosas sensibles pueden llegar hasta el alma [41].

son pouvoir de connaissance, lequel, à proprement parler, ne se trouve que chez l'homme, qu'à étendre son explication à la totalite des êtres doués de sensibilité. Or la sensation ne produit pas chez l'homme une connaissance au sens philosophique du mot, elle déclenche simplement une série des réactions motrices, qui sont, si l'on veut, une connaissance analogique et larvaire mais non pas un acte mental» (M. DE CORTE, 150).

Que la movilidad tenga una parte notable, aún más preponderante, en la vida animal, parece fuera de duda y es admitido también por el Filósofo que pone en la fantasía el principio del movimiento. Pero el tender a reducir toda la vida animal a una descarga de reflejos motores no está conforme con los hechos (especialmente para los animales superiores) y no ha sido admitido por Aristóteles que ha descrito con agudeza de naturalista los grados del conocimiento de los animales (cfr.: *Post. Anal.*, II, 19; *Metaph*, I, 1).

41. Así es referido el pensamiento de Alberto Magno por Sanseverino (cfr. el compendio *Elementa Philosophiae Christianae*, trad. fr. 1876, t. I, 308). En realidad, aunque la cita sea exacta, el pensamiento del Santo reviste una forma bastante más compleja, que vale la pena indicar en sus puntos esenciales. Primero se hace el Santo una objeción, de origen probablemente averroísta, según la cual, por la proporción que debe pasar entre causa y efecto, se debe admitir una primera causa especial para la actualización sensorial, y la objeción le parece todo lo contrario que despreciable: «Sed forte obiiciet aliquis, quod cum sensatorum species non moveant sensum secundum esse materiale quod habent in sensibili extra, sed potius secundum quod est intentio spiritualis in sensu accepta, oportet quod habeat motorem unum qui in omnibus causa est illius esse spiritualis, sicut intellectiva habet motorem unum, qui in omnibus causat formam simplicis intelligibilis (...) Haec autem dubitatio magna indiget consideratione» (*Opera O.*, ed. Jammy, t. III, 73 *b*; *De Anima*, lib. II, tract. III, c. 3). El Santo rehuye la respuesta definitiva tras la exposición sistemática de la teoría aristotélica del sentir (cc. 4-5). Su respuesta se reduce a rechazar la hipótesis de un primer principio agente o bien aquel parecer de algunos de un sentido agente, y a distinguir en la causalidad natural el

Tampoco se puede negar aquí que la respuesta es pertinente, especialmente cuando se la conecta con el principio de la μεσότης; pero quizás también esta solución, así como está, deja la impresión de ser más formal que real. Está bien que los sensibles, en cuanto son estímulos corpóreos, puedan actuar sobre los órganos del sentido, igualmente corpóreos, y que los órganos, así movidos, hagan llegar la impresión hasta el alma; ¿pero cómo es que los estímulos de naturaleza corpórea llegan, permaneciendo tales, a mover a la facultad y al alma en el actualizarse formal que es el conocimiento, emergencia pura sobre los procesos materiales? He aquí la cuestión, la cual, cuando se plantea así parece todo lo contrario de ociosa.

Sto. Tomás rechazó expresamente el recurso a un sentido agen-

«agens formam in materia» y el «agens formam tantum»: pero según Alberto también esta otra causalidad, que es la intencional, emana de la misma forma y no viene del exterior, puesto que el alma, advierte él, está ciertamente en potencia respecto al sensible, pero no en potencia material, sino en potencia formal y eficiente. Traigo aquí el texto central a fin de que pueda servir para profundizar en este delicado punto del Aristotelismo: «Et quod dicitur, en la objeción, quod id quod est in potentia non educitur in actum nisi ab alio quod est in actu, non est dictum nisi de eo quod est in potentia esse materialis et non de eo quod est in potentia esse formalis et efficientis; esse autem spirituale generatur a re generante tantum secundum formam». Expuesta la noción aristotélica de «sensibile per se» prosigue: «Oportet igitur quod color et odor et sonus et caetera sensibilia per propias operationes aut essentias causa sint sensibilitatis et semper secundum actum facti: non ergo adhuc habent motivum extrinsecum. Dicimus autem aliud esse agens formam in materia, in qua ipsa ligata cum materia habet esse materiale; est agens quod transmutat materiam, sicut calidum, frigidum, humidum, siccum. Agens autem firmam tantum, non est agens materiale, sed potius ipsa forma: et sic agit per hoc quod ipsa est essentia simplex suipsius multiplicativa; et sic omnis forma multiplicat intentionem suam: et cum forma sit essentia simplicior omni corpore, non potest inveniri aliqua forma corporalis quae posset ei aliquod esse intentionale conferre: et quia quidam ignorarunt quod forma sic multiplicat se, dixerunt quod oportet eam habere agens praeter ipsam». Poco antes había declarado que no es necesaria una correspondencia absoluta entre el agente y el paciente, sino que basta con que sea proporcional: «Quod autem dicunt quod communicantiam habent agens et patiens, verum quidem est, sed non oportet quod habeant communicantiam ita quod sint eiusdem naturae et essentiae, sed quod habeant proportionem ad invicem sicut propria materia ad propriam formam et proprium agens et sensus patiens: et sic communicantiam habent forma sensibilis agens et sensus patiens in eo, quod sicut sensus spiritualiter patitur, ita etiam forma sensibilis spiritualiter agit in ipsum» (*loc. cit.*, IV, *ed. cit.*, 77 *b* — 78 *a*).

te [42] y buscó por su cuenta una solución que fuese coherente con el sistema de las causas naturales, llevando así el problema gnoseológico al campo metafísico de la subordinación de los seres. Supone por tanto el Santo Doctor que los cuerpos naturales están dotados de una doble causalidad: una causalidad material que les conviene en modo propio como cuerpos, y es la capacidad de alterarse alternativamente en los procesos de generación o corrupción; y una causalidad de otro género que se podría llamar pretermaterial, por la que multiplican y hacen llegar a los órganos del sentido excitaciones tales, que puedan impresionar de modo no material la facultad y el alma aprehendente. Esta causalidad, a diferencia de la primera, compete a los cuerpos, no en cuanto cuerpos, sino en cuanto subyacen a las influencias de los cuerpos celestes y de las sustancias separadas y tienen por tanto esta causalidad como participación y no como propia posesión. Según el Doctor Angélico la acción de los elementos depende de los cuerpos celestes, y los cuerpos celestes operan en virtud de las sustancias separadas por las cuales son movidos. Los cuerpos terrestres reciben de los cuerpos celestes una doble comunicación de causalidad, una causalidad derivante del movimiento local de traslación y que cesaría con el cesar del mismo, y una intencional que se deriva de la perfección de su naturaleza como tal y que continuaría ejerciéndose aunque la primera cesase. «Elementa ergo agunt, afirma categóricamente Sto. Tomás, in virtute corpororum caelestium, et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis, et ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem; unam quidem secundum propietatem corporis, ut scilicet agat per motum (...); aliam autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum, sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed *ad quamdam diffusionem similitudinis spritualis intentionis* quae recipitur de re in sensu

42. I.ª, q. 79, a. 3 ad 1; *Q. De Anima,* a. 4 ad 5.

vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aërem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio virtute luminis cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis caesaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed caessante motu caeli, cessabit prima actio sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio» [43]. Una es pues la causalidad material, otra la intencional que tiene lugar en el conocimiento.

Es una cualidad especial que no compete al cuerpo, en cuanto cuerpo, y se encuentra también en el medio ambiente *(medium)* a través del cual se transmite el estímulo, de modo sin embargo también transitorio —*fluens*— y destinado a producir en el cognoscente, una vez realizada la asimilación, una *intentio quiescens,* o sea una cualidad que dice una referencia trascendental, que la especie cognoscitiva, y por ella la facultad y el alma, poseen con relación al objeto hecho presente en la especie.

Brentano, que, como se ha dicho, ha vuelto a tomar con fuerza esta doctrina del Aristotelismo clásico, ha podido demostrar cuán injustamente y sin conocimiento de causa pretende el pensamiento moderno haber superado al pensamiento aristotélico. Sólo la «inexis-

43. *De Potentia,* q. V, a. 8. Cfr. *In II De Anima,* lect. 14, n. 418; *In IV Sent.,* Dist. 44, q. II, a. 1, Sol. III y ad 2; *Ibid.,* q. III, a. 1, Sol. III ad 2; *De Veritate,* q. II, a. 5; q. XXVII, a. 4, ad 4; *S. Theol.,* I.ª, q. LVI, a. 2 ad 2; *Ibid.,* q. LXXVIII, a. 3. Se hace notar sin embargo que en Sto. Tomás conviven o mejor, se encuentran expresiones sobre la naturaleza del sentir que parecen contradictorias. Afirma v. gr. que «oportet quod sensus *corporaliter et materialiter* recipiat similitudinem rei quae sentitur», y más abajo en la misma obra dice: «in re sensibili (forma) habet esse naturale, in sensu autem habet esse *intentionale et spirituale*». *(Comm. in II De Anima,* lect. XII, n. 377; lect. XXIV, n. 553). Esta diversidad notable de terminología tiene su razón, creo, en la preocupación, que es diversa en los dos contextos: en el primero se trata de distinguir el sentir del entender, en el segundo de elevarlo sobre los procesos físicos o biológicos. Más conciliador es el *De Veritate,* q. II, a. 5 y ad 2.

tencia» intencional caracteriza a los fenómenos psíquicos en cuanto que son aquellos fenómenos tales «que contienen un objeto en sí mismos». Quien se resiste a aceptar tal noción, debe reducirse con Demócrito, R. Bacon, Campanella y en nuestros días B. Russell a confesar la identidad de naturaleza entre los fenómenos físicos y las actualizaciones cognoscitivas.

Pero para tener una información adecuada del problema, es necesario añadir que no nos debemos contentar con la intencionalidad terminal, la del cognoscente en acto, como hizo Brentano que cayó e hizo caer a otros en el subjetivismo; sino que es necesario también considerarla en el «medium» y en los mismos cuerpos.

De este modo se podría decir que en el sujeto actualizado la intencionalidad tiene una única dirección, la de reverberación del sujeto hacia el objeto; en el «medium» una intencionalidad doble: hacia el objeto del que procede y hacia el sujeto al cual va; en el objeto, en fin, tiene una sola dirección: la dirigida hacia el sujeto a través del medio ambiente hasta los sentidos que dan comienzo a la asimilación propiamente cognoscitiva.

En cuanto se puede decir fenomenológicamente en torno al más oscuro misterio del problema del conocimiento humano, en los confines de la materia y del espíritu.

Una concepción de este género no pretende ciertamente hacer avanzar el aspecto experimental del problema, pero ¿quién es hoy el psicólogo, que, después de haber asistido a la proteiforme variedad de los sistemas psicológicos que se han sucedido desde la mitad del siglo pasado a esta parte, defiende sinceramente la suficiencia del método experimental? Wittmann ha puesto de relieve de modo eficaz, en la introducción citada, que la crisis actual de la psicología moderna es sobre todo una crisis especulativa. Por lo cual nos parece que la audaz concepción tomista, ahora expuesta, cuando se le quiten todas aquellas superficialidades que se derivan de las peculiares condiciones de cultura del tiempo en que surgió, puede ser todavía digna de alguna consideración, aunque la propia tradición tomista hasta ahora no se haya preocupado demasiado de valorarla. El pensamiento tomista auténtico es realmente limpio, coherente, orgánico, y no simplista, y mucho menos amante de las superestructuras; en él se encuentra, por el contrario, continuamente difundido un profundo sentido del misterio que plantean a nuestra débil inteligencia los hechos, incluso los más ordinarios, de nuestra experiencia, cuales

son la existencia, la causalidad, el conocimiento... Por esto el recurso a los principios metafísicos supremos no es un salvamento *in extremis*, como parecería a primera vista, sino la última resolución inteligible —obligatoria— que se puede hacer de los problemas, aún cuando el sentido íntimo de los problemas parece obstinarse en huir delante de nosotros.

4. La «especie» como principio de inmanencia

Se puede convenir en que todo esto es Tomismo, no Escolástica ni Aristotelismo. De hecho parece que Aristóteles se detuvo en una descripción meramente fenomenológica del conocer, tal como puede lograrse mediante un detallado examen de los datos de experiencia. Al final de su estudio analítico sobre cada uno de los sentidos, resumiendo brevemente la teoría general del sentir, observa que se debe entender bien que «es la sensibilidad la capacidad de recibir la forma sin la materia» [44]. Aristóteles ilustra este principio que, como se ha visto, es una conquista personal, con un ejemplo significativo, el de la cera que recibe en sí la impronta, o sea la forma del anillo, sin su materia: la cera recibe el sello de oro o de bronce, pero sólo como sello, y no como oro o bronce. De forma semejante también el sentido sufre la acción y se asimila aquello que tiene color, sonido... no según el contenido físico de los objetos que tienen aquellas cualidades, sino según su aspecto formal, según el cual cada una de aquellas cualidades tiene una peculiar relación trascendental con el sentido. Así el sentido y el alma se actualizan en la formalidad pura del objeto, sin mezclarse con la corruptible y contingente

44. Καθόλου δὲ περὶ αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. *De Anima*, II, 12, 424 *a*, 17; cfr.: *Ibid*, III, 2, 425 *b*, 23 *b*, 3; *Ibid*, III, 8, 432 *a*, 11 y ss. H. Cassirer ha puesto justamente en evidencia la supramaterialidad del proceso del cual se trata: «Es ist nun ganz deutlich, dass der Begriff der Aufnahme des εἶδος die Wahrnehmung als etwas bezeichnen soll, dass ausserhalb aller blossen Materialität liegt. Das εἶδος des Weissen, Warmen, Süssen erfassen, ist so wenig indentisch mit weiss werden, warm werden, süss werden (de modo físico), dass in diesem εἶδος die Wahrnehmungssein erkennt und beurtheil». Todos los Comentadores antiguos convienen en esto, y C. cita a Filopón (*De Anima*, 439, 9) y a Temistio (*De Anima*, 78, 7) (H. Cassirer, 86).

materialidad. El principio de la μεσότης recibe su significado teórico aquí, en el mostrar cómo a partir del mundo de la corporeidad puede llegar al alma la forma sin la materia; y cuando Aristóteles afirma enérgicamente que, si se quiere sostener que el sentir es un padecer y un alterarse, se trata de un padecer y de un alterarse de naturaleza especial e irreductible al físico, estaba en su perfecto derecho. Del padecer, como se ha dicho, el conocer que se origina (y el sentir) no retienen, según la profunda advertencia de Alejandro de Afrodisia, más que el carácter genérico de paso de la potencia al acto: más aún, parece que en el actualizarse cognoscitivo que se origina, se tiene el ejemplo más típico del paso de la potencia al acto donde el contenido metafísico de las nociones de acto y potencia alcanza una singular pureza conceptual.

En el devenir natural de la generación y corrupción, antes de que los procesos de disgregación producidos por las alteraciones cualitativas estén avanzados, la potencialidad del sujeto respecto a la nueva forma está todavía enmascarada y presenta un alcance más lógico-metafísico que real; mientras la sustancia goce del tranquilo equilibrio de sus elementos, la indigencia de la nueva forma no puede todavía delinearse. Y cuando los procesos disgregativos consiguen aventajar a los conservativos, el agente extrínseco, obtenida la victoria, causa la retirada de la forma precedente y provoca el comparecer de la nueva forma, pero con gran esfuerzo y después de una resistencia más o menos larga, pero siempre real. En la asimilación cognoscitiva, por el contrario, no se dan estas contrariedades, resistencias y renuncias: el cognoscente se actualiza en la forma conocida sin renunciar a nada de cuanto ya posee, y las actualizaciones precedentes no sólo no son una competencia y un impedimento para el enriquecimiento del alma; antes bien, cuanto más rica se hace ésta, más crece —permítase la expresión— en su frescura original y natural y en la capacidad de asimilación. De aquí que sea verdad que el conocer en las criaturas es el actualizarse puro de una potencia pura, y no es un paso desde un valor contrario indiferente, como lo es el de toda generación y alteración corporal que puede sobrevenir en todas las direcciones y siempre de modo reversible. El alma, que es la forma particular presupuesta en la actualización cognoscitiva, no debe renunciar a sí misma cuando pasa al conocer, sino que más bien encuentra la salvación y toda prosperidad en la posesión del objeto. Esta posesión del objeto se hace posible, desde

el punto de vista de la estructura subjetiva del alma, por la determinación y el surgimiento de una especial modificación cualitativa, llamada «especie cognoscitiva» [45], que lo sensible produce en la facultad y en el alma. La «especie» es precisamente aquella particular afección, que es la razón intrínseca por la que el alma se encuentra en tal y tal actitud frente al objeto [46]. La función de la especie en la facultad y en el alma es pues exquisitamente metafísica y trascendental, y es incomprensible que Wittmann haya querido aproximarla tan insistentemente, más aún identificarla, con el principio de las «formas físicas» de la Gestalttheorie. En lugar de ser el equivalente de aquel principio tosco y materialista que es el principio del Isomorfismo, la especie es su antagonista irreductible. La «especie», incluso la que se tiene en la sensación, representa ciertamente la «resonancia» provocada por el objeto sobre la facultad y sobre el alma, pero es una «resonancia» en el alma y en la facultad, y es una verdadera «ignoratio elenchi» el confundirla con los procesos nerviosos que tienen lugar en los órganos periféricos y en los centros cerebrales. Aún cuando se debiese admitir, y no es necesario admitirlo a quien sostiene la posición tomista antes indicada sobre la causalidad intencional participada de los cuerpos por los seres superiores, que son estos procesos fisiológicos los únicos determinantes del conocer, sigue siendo verdad siempre que tales procesos representan la fase preparatoria y remota, que no es todavía la asimilación objetiva que tiene lugar en la facultad y en el alma por vía de la «especie». Es la «especie» intencional la que en su orden, o sea en el subjetivo, constituye un «status in quo» del proceso asimilativo, mientras el ciclo de los procesos nerviosos continúa normalmente su marcha a través de los conductos aferentes y eferentes de las neuronas interesadas en la excitación (periférica). Por esto se dice en el Aristotelismo que a la «species» como tal le compete un modo de sèr particular, el ser «intencional»: la especie que ontológicamente es una cualidad accidental del alma, gnoseológicamente es aquello que es el objeto

45. Οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος, *De Anima*, III, 8, 432 *a*, 29; sobre esta doctrina ha hecho un buen análisis J. DE TONQUÉDEC, 482.

46. El sensorio, por vía de la μεσότης, es como un instrumento afinado que está dispuesto, indiferentemente, a tocar todos los temas y arias que se quiera. La expresión es de J. I. BEARE. En la sección sintética volveremos sobre la función de la especie.

al que se refiere y al que refiere, porque está especificada por él y repite en la facultad y en el alma la estructura objetiva.

Este cuerpo de doctrinas, no obstante las arduas dificultades que puede presentar a una penetración analítica, contiene un núcleo central de evidencia indiscutible y que pertenece al número de aquellas intuiciones que, una vez entrevistas por cualquier genio potente, se colocan por encima de las vicisitudes de los tiempos y de los sistemas y no pueden perecer. Y es extraño, y hasta incomprensible, que Wittmann haya podido cometer la injusticia de aquellas acusaciones en perjuicio del Aristotelismo, y peor todavía del Tomismo, cuando esta doctrina ha sido divulgada en Alemania por generaciones enteras de Escolásticos y Tomistas, así como por acreditadas escuelas de Aristotélicos [47], a los que se unen en la admiración los mismos idealistas y hasta el propio Hegel.

5. La inmanencia aristotélica según Hegel

Recojo las declaraciones de Hegel sobre la intencionalidad aristotélica porque son profundas, como de costumbre, e instructivas: servirán de resumen a este arduo problema.

Aristóteles *(De Anima,* II, 12) —dice Hegel— al hablar de la sensación hace uso de un parangón famoso, que, entendido de un modo totalmente erróneo, ha dado lugar con frecuencia a equívocos. Dice: «La sensación es la recepción de las formas sensibles sin la materia, así la cera recibe en sí solamente el signo del sello de oro, y no el oro mismo, sino sólo su forma». De hecho la forma es el objeto en cuanto universalidad; y en las cuestiones teoréticas nosotros nos comportamos no como algo individual y sensible, sino precisamente como algo universal. Las cosas son de otra manera cuando nos conducimos de forma práctica, en cuyo caso la acción presupone precisamente el contacto recíproco de lo que es material: por eso, como recuerda Aristóteles, las palabras tampoco sienten. Sin embargo, en la recepción de la forma, lo material desaparece; de hecho aquella no es una relación positiva con este último, que no es ya cosa que ofrezca resistencia. Si pues se quiere llamar en

47. Cfr. para todos: F. Brentano, 14, 79 ss.

general impresiones sensibles a las sensaciones, nos quedamos en la tosquedad del parangón; y pasando después de tales representaciones al alma, nos amparamos tras representaciones, que en parte son indeterminadas, en parte no son conceptos. Se afirma por tanto que todas las sensaciones son impresas en el alma sólo por las cosas exteriores, del mismo modo que la materia del sello actúa sobre la materia de la cera; ¡y después se pretende que ésta sea filosofía aristotélica!... Así sucede, por lo demás, a la mayor parte de los filósofos: cuando ponen un ejemplo, cada uno lo entiende y toma el contenido del parangón en toda su extensión, como si todo aquello que se contiene en esta comparación sensible pudiese valer también para lo espiritual. No debemos, en consecuencia, atenernos rigurosamente a este modo de representarnos las cosas, que es solamente una imagen en la cual el parangón debe considerarse sólo en el sentido de que lo pasivo de la sensación está en la pasividad sólo por lo que concierne a la pura forma; de que sólo esta forma es recibida en el sujeto sentiente y está en el alma, sin que sin embargo se encuentre en ella según la relación en que se encuentra la forma con la cera, ni de la manera como en química una cosa se compenetra con otra materialmente. De manera que se olvida precisamente la circunstancia principal que constituye la diferencia entre esta imagen y el comportamiento del alma. De hecho la cera no asume la forma: esta impresión permanece como figura y como conformación externa en ella, sin ser una forma de su esencia, la cual, en tal caso, dejaría de ser cera. No se piensa de hecho que de esta manera llega a faltar en la imagen precisamente la recepción de la forma en la esencia. En su lugar el alma asimila esta forma con la propia sustancia precisamente porque ella es en sí en cierta manera todo lo sentido (...) El susodicho parangón, pues, no significa otra cosa más que el que sólo la forma llega al alma; no se refiere pues al hecho de que la forma es y *permanece exterior a la cera,* ni quiere decir que el alma, como cera, no tenga forma en sí misma. El alma no es de hecho cera pasiva, ni recibe sus determinaciones del exterior. Aristóteles ha querido decir más bien... que el espíritu rechaza de sí la materia y se previene contra ella, entrando en relación sólo con la forma. Sin duda el alma es pasiva en la sensación, pero su recibir no es como el de la cera, antes bien es a la vez la actividad del alma: de hecho el sentiente después de ser pasivo supera esta pasividad y se libera. Así el alma transforma la forma del cuerpo

externo en la suya propia y es idéntica con esta cualidad abstracta sólo porque ella misma es esta forma universal» [48].

Hegel ha querido seguir con escrupulosa atención la teoría aristotélica, a la que reconoce —a diferencia de los modernos que encuentran igualmente fácil criticar a Hegel y a Aristóteles— el mérito de haber arrojado «profundos rayos de luz» sobre la naturaleza de la conciencia. El filósofo de la «Idea» no ha dejado escapar la radicación metafísica que tiene la gnoseología aristotélica. Puesto que *actio est in passo,* el sujeto sentiente en acto es el sensible en acto, y el sentir (y el conocer en general) no se actualiza más que en la vitalidad elevante y unificante de una conciencia. «Hay un cuerpo que resuena, expone Hegel, y un sujeto que oye: según la existencia son dos cosas diversas, pero el oír es de por sí internamente una única actividad de ambas. De igual manera, cuando yo tengo la sensación de lo rojo, de lo duro, etc...., es roja, dura, etc.... mi misma sensación: o sea yo me encuentro a mí mismo determinado de esta manera dada, si bien la reflexión advierte que fuera hay una cosa roja, dura y que ella y mi dato son dos cosas distintas; sin embargo son también una sola cosa, rojos son mi ojo y la cosa. Lo que importa es precisamente esta diferencia y esta identidad: y esto es lo que demuestra Aristóteles de la forma más vigorosa y lo que sostiene con firmeza. La reflexión de la conciencia es la posterior distinción entre subjetivo y objetivo: sentir es precisamente la superación de esta separación, es aquella forma de identidad que hace abstracción de la subjetividad y de la objetividad. Lo simple, el alma en sentido propio, y el yo, es en el sentir la unidad en la diferencia» [49].

La acentuación hecha por Hegel de la interioridad en menoscabo de la referencia a la exterioridad (intencionalidad) es ciertamente una consecuencia de sus prejuicios; nuestra cita ha tenido sólo la finalidad de señalar el entusiasmo hegeliano por el gran Griego y quizás la de indicar algún punto donde las dos mentalidades se pueden encontrar: la identidad intencional de cognoscente y conocido.

Volvamos a tomar brevemente el principio de la *unidad* que forman el sensible y el sentiente en el acto del sentir, principio tocado por Hegel con mucha agudeza pero con evidente parcialidad. El Filósofo en el libro III del *De Anima* resume en los términos siguientes las líneas maestras de su teoría sobre la sensibilidad.

48. HEGEL, *Vorlesungen,* 352-354.
49. HEGEL, *Vorlesungen,* 355-356.

1) «El mismo vidente (cuando ve), está coloreado en un cierto sentido; puesto que cada sensorio (αἰσθητήριον) es receptivo del sensible (αἰσθητοῦ) sin la materia: por eso cuando los sensibles se alejan (han dejado de estar presentes), las sensaciones y las imágenes persisten todavía en los sensorios.

2) Ahora bien, el acto del sensible y el del sentido son un mismo y único acto, aunque su ser (natural) no sea el mismo: quiero decir, por ejemplo, que el sonido en acto y el oír en acto son una misma cosa. De hecho se puede estar oyendo sin entender, y lo que está dotado de sonoridad no siempre está sonando. Pero cuando aquello que está en potencia de oír pasa al acto y aquello que está en potencia de sonar suena, entonces se producen, al mismo tiempo, el oír en acto y el sonido en acto, de los que se podría decir que el uno es la *audición,* el otro la *sonación.*

3) Y si de verdad, el movimiento, la acción y la pasión, están en aquello que ha sido hecho objeto del actuar (εν τῷ ποιουμένῳ), es necesario que el sonido y la audición en acto se encuentren en lo que era (tal) en potencia. Porque el acto de aquello que es activo y motivo tiene lugar en quien lo padece: por esto no es necesario que el motor se mueva. Por tanto el acto del (cuerpo) sonoro es o sonido (respecto al objeto) o *sonación* (respecto al oído), y el acto de aquello que puede oír o es (simple) oír o audición (en acto); puesto que de dos modos (se dice) el oír y de dos modos el sonido. Lo mismo se debe decir para las otras sensaciones y para los otros sensibles. Como de hecho la acción y la pasión están en el paciente y no en el agente, así tanto el acto sensible como el acto del sensitivo están en el mismo sensitivo... Puesto que, pues, el acto del sensible y el del sensitivo son un sólo acto, se sigue que la audición en su sentido activo o actual cesará o continuará simultáneamente con el sonido, y así ocurrirá con el sabor, el gusto y lo demás; pero esto no se aplica a sus potencialidades. Los primitivos filósofos de la naturaleza se equivocaron en esto al suponer que lo blanco y lo negro no tenían existencia sin la visión, ni el sabor sin el gusto. Lo que ellos decían es exacto desde un punto de vista, pero inexacto

desde otro: puesto que tanto la sensación como lo sensible se dicen en dos sentidos, o en cuanto que están en potencia o en cuanto que están en acto, sus juicios o afirmaciones valen para la última clase, pero no para la primera. Pero aquellos filósofos hablaban indistintamente de cosas de las que no se debía hablar indistintamente» (*De Anima,* III, 2, 426 *a,* 1-26).

Advirtamos el principio fundamental, sobre el que se ha detenido Hegel. En Aristóteles el ser real propio del sensible y del sentiente, y el sensible en potencia y el sentiente en potencia, son diversos: pero el sensible en acto y el sentiente en acto forman un único y mismo acto. Aquí Aristóteles, como también en la *Metafísica* (IV, 5, 1010 *b,* 32), hace suponer claramente que el sensible está plenamente en acto (sólo) en la facultad aprehensiva de la que es objeto, mientras que en la primitiva exposición de la teoría (*Cat.* 7 *b,* 36, 8 *a,* 12) sostenía que el sensible antecede a la sensación y no se destruye con la destrucción de ésta. La última teoría es ciertamente más metafísica y también más madura gnoseológicamente: muestra hasta qué punto, en la última fase de su pensamiento, el Filósofo se acercó conscientemente al realismo naturalista de Demócrito.

La naturaleza es el reino de la subjetividad, de la individualidad, de la limitación; por su parte el conocimiento lo es de la objetividad y de la universalidad. No se debe por tanto pensar que resulte en el alma como una «copia», un «calco» del objeto externo, como cree el empirismo; sino que se debe pensar que es el alma misma la que, actualizada en un primer momento por la acción del objeto, se actualiza después a sí misma y tiende gradualmente, a tenor de las posibilidades subjetivas y objetivas de las que dispone, a convertir su infinita potencialidad en infinita actualidad. Aristóteles, a diferencia tanto del Idealismo platónico como del Fisicismo democriteano, no se detuvo en reivindicar la especificidad del hecho cognoscitivo de forma que no sostuviera como igualmente necesaria la inserción del mismo en el orden más general de las actualizaciones de la naturaleza, según lo indica el ajustado proceder de esta discusión suya. En ella recurre, de modo imprevisto, a la teoría general de la causalidad que concibe el actualizarse, no como un cambio locativo, una rígida transmisión de actos y formas que provenga del exterior, sino como el paso al acto de una potencia, o sea del fondo ontológico del sujeto bajo la acción del agente. El agente exterior

se hace presente al paciente con su acción, y la acción es propiamente actualización, no en cuanto que está todavía en el agente, sino en cuanto es ya operante en el paciente. ¿Operante de qué?; del paso de la potencia al acto en el mismo paciente. Acción y pasión apuntan pues a una idéntica realidad, la del acto y de la perfección, que es acción considerada respecto al principio que la ha producido y pasión respecto al principio que la recibe. El término de este proceso y movimiento es la actualización del paciente en el acto y perfección hacia la que lo ha movido el agente.

Y puesto que el agente opera siempre por medio de su acto primero, la forma sustancial, la causalidad se concibe entonces como expansión, multiplicación ontológica, y el reino del conocimiento es una fiesta continua de este desarrollo extensivo e intensivo de las formas. El acercamiento de la teoría del conocimiento a la teoría metafísica de la causalidad, aunque en el orden lógico de las ideas debería haberle precedido, con mucha astucia lo dejó Aristóteles para un momento más propicio, cuando el análisis fenomenológico, iniciado en el capítulo 5 del libro II, se había consolidado ya suficientemente. Por esto la reducción del conocer a un proceso de asimilación y de atracción, no debe hacer perder de vista la originalidad del conocimiento: si en el conocimiento se da acción y pasión, estos términos asumen en él un nuevo valor, el de indicar que el proceso termina en una forma-objeto, en una forma que es acto de una potencia (la facultad), sin ser forma de una materia, o sea de una forma que, en comparación con la forma del devernir natural, es algo así como un acto «puro»: es una forma que no lleva al sujeto más que perfección, libera del condicionamiento y por tanto de las imperfecciones propias de la subjetividad material. El conocimiento sensorial es la primera tentativa de una liberación de la forma con respecto a la materia. Y la gran dificultad para una correcta comprensión de la teoría aristotélica del sentir está en el hecho de que permanece a mitad de camino entre la espiritualidad de la asimilación intelectual y la causalidad material, participando en dos momentos realmente distintos ya de la una ya de la otra. La propia posición de Aristóteles viene a ser también como una μεσότης entre las dos posiciones antagónicas. Una teoría adecuada de la percepción humana debe, hasta donde sea posible, mostrar la naturaleza y los límites de esta doble participación por la que la percep-

ción sensorial realiza precisamente el hecho de ser un verdadero conocimiento, aún aplicándose a lo concreto contingente.

* * *

Será oportuno resumir en breves puntos los resultados de esta compleja investigación en torno a la noción aristotélica de asimilación cognoscitiva.

1) El sentir, en cuanto que es una forma de conocimiento, no es la simple atracción física de lo semejante sobre lo semejante (Demócrito) o de lo semejante sobre lo desemejante (Anaxágoras), sino, como toda asimilación vital, es la recepción de aquello que al principio era desemejante y que después se ha hecho semejante.

2) La asimilación vital cognoscitiva tiene lugar por el entrar en acto, en dos momentos sucesivos, de la acción del objeto y de la operación de la facultad y del alma.

3) El primer momento es el de la causalidad del objeto (del estímulo) sobre el órgano animado de la facultad; el órgano por el peculiar «temperamento», dado por la propia estructura física, está naturalmente dispuesto para recibir un cierto género de estímulos y a hacer desaparecer las «diferencias»: principio de la μεσότης.

4) Por medio de este principio, en el segundo momento de la asimilación, la facultad y el alma «juzgan» de la estructura del objeto estimulante y retienen en sí, como cualidad representativa (intencional), la forma o especie del objeto tal como es dada precisamente en esta apreciación perceptiva.

5) En consecuencia la facultad y el alma se actualizan en la forma del objeto como lo que está en potencia se actualiza en el propio acto: pero no como la materia en la forma, sino más bien como actos en actos y formas en formas, como actos y formas perfectibles en actos y formas perfectivas.

6) Parece que la acción del objeto sobre el sentido no se agota con la energía física que el estímulo lleva al órgano, sino que es presumible que el estímulo es el vehículo que lleva, junto con la energía física y dentro de ella, una cierta cualidad ordenada propiamente a la asimilación cognoscitiva.

7) La cualidad sensorial tiene su propia actuación en el sentido actualizado por el sensible, no en el sentido o en el sensible consi-

derados separadamente y antes del acto del sentir. El sentido en acto y el sensible en acto son una sola e idéntica cosa; otro tanto se debe decir de lo inteligible y del entendimiento en el acto de la intelección. Es esta noción aristotélica de conocimiento, incluso según Hegel, una de las conquistas más imperecederas del pensamiento. Ella debía formar el punto de partida de nuestra investigación gnoseológica sobre los problemas modernos de la percepción.

Capítulo II

LA ORGANIZACION PRIMARIA

1. La integración perceptiva en la neoescolástica

a) *Las tendencias asociacionistas*

Ha sido una característica de los continuadores del pensamiento tradicional el vigilar los progresos de la investigación experimental con la intención de insertar los nuevos conocimientos acerca de la estructura de lo real dentro del sistema de los principios especulativos. Trabajo arduo por la intemporalidad de los mismos principios y la caducidad frecuente de los resultados o conclusiones de la ciencia: pero, por otra parte, exigencia urgente para una filosofía, como la aristotélica, que pretende adecuarse a lo real sobre la base de una observación objetiva.

La compleja teoría aristotélica de la sensación ha mostrado el generoso esfuerzo hecho por el Filósofo para superar las posiciones antagónicas de Demócrito y de Anaxágoras. ¡Sin embargo cada una de ellas había abierto, o parecía abrir, un portillo de luz sobre el misterioso mundo del conocer! La posición democriteana, que lo explicaba todo en función de los factores exteriores de figura, movimiento y posición... había logrado una explicación del mundo internamente coherente, anticipando en los conceptos las posiciones de la física contemporánea. La concepción de Anaxágoras, que afirmaba la prioridad causal de las cualidades reales sobre las «formales» en el conocimiento tendía a frenar el mecanicismo democriteano que sacrificaba una amplia zona de la experiencia, es decir todo el mundo de las cualidades sensibles.

Aristóteles, en su tiempo, quiso conservar las ventajas de ambas

soluciones con la propia teoría de la asimilación intencional. Y hoy se augura desde muchas partes un retorno a su solución «intermedia», que en éste, como en otros temas, constituye, en su matizada elegancia de líneas y en su solidez de principios, uno de los frutos más maduros de la prodigiosa alma griega.

¿Pero es habitable todavía este edificio? ¿Se puede aún mantener en pie después de tantas tempestades y revoluciones que, en la ciudad del pensamiento, han convertido en ruinas otros edificios, no menos venerables e imponentes que los del Filósofo? Estas preocupaciones no son ociosas frente a los complejos problemas suscitados por la Gestalttheorie. No puede formularse una solución adecuada más que después de un planteamiento a fondo de los mismos problemas desde un punto de vista estrictamente gnoseológico, según el cual la misma noción de asimilación intencional ha de articularse según los grados de la síntesis perceptiva.

Es curioso constatar que el problema de la Gestalt, al menos hasta hace poco tiempo, ha sido casi completamente ignorado por seguidores de la psicología aristotélica: sin embargo se trata de un problema que con el artículo de Chr. von Ehrenfels (1890) o al menos con el de Wertheimer (1912) puede alardear de ser una verdadera continuidad de investigaciones, que ha pretendido dar, al fin y al cabo, una explicación total de todo el conocimiento.

El hecho quizá se pueda explicar primero por un cierto carácter de indecisión de las primeras tentativas sistemáticas de la teoría y después por el carácter violento y revolucionario tomado por la dirección definitiva de la Escuela de Berlín: el P. Barbado observaba no hace mucho al respecto, que las doctrinas se encuentran todavía en un período de fermentación tumultuosa y (que) no ha llegado aún el momento de hacer una síntesis, ni de determinar el provecho real que pueden aportar a la psicología, ni de precisar hasta qué punto pueden haber hecho cambiar el concepto de esta ciencia [1]. Es un hecho sin embargo que la teoría alcanzó pronto, especialmente por obra del penetrante ingenio de Wertheimer, todos sus principios esenciales.

De cualquier forma, no es un agravio para la Neoescolástica el no haber logrado una clara visión del progreso de los estudios psicológicos. Si hay algún leve reproche que hacer, sería, a lo más, el de haberse (ella) adherido, en sus inicios, demasiado velozmente a las corrientes psicológicas asociacionistas que entonces estaban en boga y el haber intentado, con demasiado optimismo, una asimilación a los principios del Aristotelismo. De aquí el malestar y el embarazo que actualmente experimentan algunos Neoescolásticos, incluso tomistas, frente al nuevo planteamiento de los problemas.

1. E. Barbado, *Introducción a la Psicología experimental*, 278.

El P. Peillaube, por lo demás excelente psicólogo y filósofo, describía la percepción: «Un complexus d'états psychologiques, de sensations, d'images, de souvenirs, de jugements et de raisonnements à propos d'une impression actuelle; une fusion des objets représentés par la sensation avec les objets représentés par les images associées» [2]. El P. De la Vaissière añadía a continuación de esta definición, en la 6.ª edición de su conocido manual, un cándido comentario en el que se cita a James e incluso a Titchener: «La perception au sens strict a donc deux caractères; subjectivement elle est composée d'un ensemble de sensation et d'images; objectivement elle groupe en un seul les objets représentés par ces actes de connaissance. La perception stricte ne comprend donc pas toutes les images évoquées par une sensation, mais seulement celles dont les objets représentés sont synthétisés avec l'objet de la sensation. 'Ma perception de mon bureau, dit James, est toute entière faite d'attributs actuellement sentis et d'attributs autrefois sentis, maintenant reproduits et composés avec les autres dans l'únité d'un même objet'. Comme le dit encore Titchener: 'C'est une loi de la psychologie que, lorsque les qualités sensibles se combinent pour former ce qu'on appelle une perception, le résultat de leur combination n'est pas une somme ou un rapiécetage, mais un système et un dessin'. Cette union d'attributs reproduits —concluye de la Vaissière en perfecta armonía con los dos autores citados— en un même objet se fait en vertu d'habitudes, des synthèses anciennes que ressuscitent les tendances du moment; la perception revêt ainsi l'objet des qualités que l'expérience passée a constaté lui être habituellement unies ou d'attributs que certaines

2. Peillaube, E., A, 474-475. Más recientemente el P. describía la percepción «synthèse de sensations présentes et passés, c'est-à-dire, une sensation présente accompagnée d'une escorte de sensations passés ou d'images. C'est une connaissance complexe, élaborée, représentant un objet permettant de la classer, de l'extérioriser, de la localiser et de la nommer» (B, 37).

tendances actuelles inclinent à unir à l'objet» (LA VAISSIÈRE, J., n. 37, 152).

Más pintoresca y significativa es la descripción que hace del proceso perceptivo otro egregio escolástico, M. Maher: «Mientras paseo por la campiña, de improviso oigo un sonido familiar y exclamo: 'oigo a mi gran perro blanco que ladra en el camino, a mi derecha, a la distancia de 80 yardas'. Pero me basta una leve reflexión para convencerme de que el sentido del oído contribuye sólo en pequeña parte a aquel acto de percepción. Respecto a la distancia, grandeza y color del agente que ha causado el rumor, mi oído por sí solo nada puede decir. El sólo me presenta una sensación auditiva de una cualidad particular y de una intensidad más o menos grande: *el resto de elementos* del conocimiento son reproducción de experiencias pasadas. Lo mismo debe decirse respecto de otros casos; las inferencias inconscientes, las débiles asociaciones suministradas por los otros sentidos, uniéndose al testimonio directo de un sentido particular producen la *ilusión,* tras un cierto tiempo, de la inmediatez de las revelaciones del objeto. Estos conocimientos de inferencia e indirectos pueden llamarse percepciones adquiridas del sentido en cuestión (el oído). Es tarea del psicólogo el analizar sus elementos primitivos para averiguar cuáles son los datos últimos suministrados por cada sentido y para trazar las etapas principales del proceso que conduce a este resultado» [3]. La ortodoxia asociacionista de estas descripciones me parece que no admite dudas: ¡sin embargo el P. Maher en el capítulo precedente había aprobado y adoptado la teoría de W. Hamilton de la percepción inmediata, o sea presentativa, contra la representativa de Berkeley y del fenomenismo inglés! [4].

Merece recordarse aparte, aunque sea con una breve alusión, la obra independiente de un filósofo cristiano del siglo XIX, el abad De Broglie, bien sea porque todavía hoy no está exenta de interés, bien porque —como no raramente sucede a los investigadores solitarios— ha sido olvidada demasiado pronto. En la gran obra en dos gruesos tomos: *Le Positivisme et la Science expérimentale* (1871),

3. MAHER, M., 127.
4. *Ibid.*, 102-103; 125.

queriendo oponerse al fenomenismo de H. Taine, De Broglie se preguntaba: «¿Se da acuerdo u oposición entre el fenomenismo y la ciencia experimental? En otras palabras: ¿Podemos decir que percibimos verdaderamente las sustancias y las causas?».

De Broglie se apresura a distinguir ante todo entre percepción interna y percepción externa, considerando a cada una, sujeta a sus propias leyes.

En cuanto a la percepción externa, que versa sobre lo concreto material, sostiene fundada la persuasión del sentido común de un conocimiento inmediato de los cuerpos, puesto que nos es imposible hacer cualquier observación física sin «ver o tocar una realidad»; añade enseguida, sin embargo, que tal persuasión es susceptible de ulteriores precisiones, a partir de las cuales podamos darnos cuenta de la gradual formación de nuestro conocer. Del análisis, frecuentemente prolijo, que De Broglie hace de la percepción, recojo sólo los puntos más sobresalientes.

1) Las sustancias son directamente observables. La percepción, tanto interna como externa, las alcanza sin el intermediario de ningún razonamiento: no es verdad que nosotros percibamos sólo los fenómenos para extraer, con razonamientos, la existencia de la sustancia. La realidad es que nosotros observamos las sustancias en cuanto que están revestidas de sus cualidades y están sujetas a los fenómenos; por esto la sustancia concreta es el dato inmediato de la observación; las cualidades y los fenómenos son, por su parte, el resultado de una descomposición ulterior de este dato inmediato, hecha por abstracción. «Les substances nous sont connues directement par l'expérience, il n'y a point de synthèse à faire, leur unité est antérieure à leur division abstraite» (I. 171). «Le bon sens affirme sans hésitation que nous connaissons les personnes et les choses, que le concret précède l'abstrait, que l'abstrait a été tiré du concret. Jamais on ne fera croir au bon sens qu'il a formé l'idée du moi avec des sensations, ni que les corps sont des composés des formes abstraites et des mouvements ideaux» (I. 185). «Nous percevons donc les corps, et les corps sont des substances. Les qualités qui distinguent les corps, leur forme, leur étendue, leur impénétrabilité, sont sans dout aussi l'objet de notre perception, mais cette perception est simultanée à cette du corps lui-même; c'est le corps étendu, le corps rond ou carré, le corps impénétrable que nous

voyons et que nous touchons. Ce n'est qu'ensuite que l'abstraction dégage ces idées distinctes dans la première notion du corps, qui nous a été fournie par la perception» (I. 166). «La conséquence de cette doctrine, c'est que la notion de substance est la notion experimentale par excellence. C'est que la substance se trouve contenue dans la première donnée de l'expérience. C'est qu'elle est le premier de tous les faits, le premier de tous les objets d'observation» (I. 200).

2) Respecto a la percepción externa, prudentemente adelanta De Broglie una reserva muy importante. El mundo externo resulta de una complejidad de seres, dotados de propiedades bastante diversas, de las que unas se presentan a nuestros sentidos casi espontáneamente; otras, sin embargo, permanecen escondidas en lo profundo y exigen detalladas investigaciones científicas. Por ello no todas las sustancias materiales pueden ser objeto de percepción inmediata. Sin embargo esta limitación no excluye el hecho ordinario de la percepción de las sustancias, lo que sucede sobre todo cuando vista y tacto —los dos sentidos objetivos por excelencia— actúan integrándose mutuamente: en estas condiciones, libros, mesas, sillas y animales, pueden decirse objetos inmediatos de nuestra percepción. ¿Pero no es ésta una repetición del inmediatismo de Th. Reid? Nada de eso, responde De Broglie; según Reid la percepción era una operación misteriosa que tiene lugar directamente y sin intermediario: era un hecho puramente paralelo al de la sensación. Sin embargo la percepción se considera como una interpretación, una traducción de ciertos *signos* sensibles que nosotros sentimos en nuestros órganos, y esto sosteniendo siempre que es el cuerpo exterior el objeto *directo* de la observación. La interpretación de la que se habla, supone que las sensaciones no tienen valor de «objetos», sino sólo de «signos» de los mismos. Se tienen pues tres momentos en la percepción: a) la percepción de los signos sensibles, o la recepción —frecuentemente inconsciente— de la impresión orgánica (frecuentemente no es conocimiento); b) la interpretación de los signos sensibles o percepción de los cuerpos, lo que constituye el *ver* y el *tocar;* c) la descomposición de la noción obtenida por los sentidos, la distinción de las cualidades y de los fenómenos, o sea la descripción del objeto *visto y tocado*. Es superfluo hacer notar que los tres momentos pueden sucederse con extrema rapidez (I. 167-169).

3) La inmediatez psíquica de la sustancia —adviértase bien— no contrasta con un conocimiento más completo y explícito, debido principalmente a la abstracción; ni tal inmediatez se opone a un proceso de construcción del objeto, que De Broglie adscribe a la asociación de las ideas, señalada por él con el término, tomado de Helmholtz, de «inducción inconsciente». Tal inducción consiste en conectar un signo a un objeto que, en las experiencias precedentes ha estado unido a él de manera que, al aparecer el signo, creemos en la presencia del objeto. Cuando el hábito ha unido una imagen visual a la forma en relieve de un objeto conocido, esta imagen se presentará siempre con el mismo relieve, apuntando al mismo objeto. Habiendo demostrado el hábito cómo de las sensaciones del ajuste y del desacuerdo (disparidad) de las imágenes visuales de los dos ojos surge la percepción de un cierto relieve y de una cierta distancia, todas las veces que vemos aparecer una cierta imagen visual acompañada por el conjunto de estas particularidades, la vemos con tal relieve y a aquella distancia. *La inducción inconsciente* es el medio principal para la educación de los sentidos y se distingue con precisión de la científica. Mientras ésta tiende a la formulación de leyes abstractas, aquélla tiende a dar un sentido determinado a los «signos» concretos e individuales: no se busca en ella «por qué» tales fenómenos son producidos, sino «qué» significan tales signos; no antecede en el orden de la realidad a aquello a lo que nos conduce, sino que es el consecuente en el orden de la asimilación cognoscitiva.

Una última precisión. Los «signos» son —según De Bloglie— en sí tan oscuros que no nos es posible establecer parangón alguno entre las sensaciones musculares imperceptibles y las formas tangibles que percibimos. *La unión* entre el «sentido» y la «cosa» significada —es lo esencial de esta teoría— no tiene lugar al descubierto, sino en el fondo mismo de nuestro ser; o sea, se establece una relación directa entre la parte sensible y la parte intelectiva. Es en esta conexión que tienen las sensaciones con las nociones intelectivas en lo que consiste el percibir, o sea, en la asociación entre un signo (la sensación) y una noción derivada de la inteligencia. Es necesario admitir que la naturaleza suministra algunos elementos inderivables, los órganos del sentido y su ordenación natural a los propios objetos; y además la existencia de instintos, innatos en los órganos, por los que éstos pueden pasar al acto de un determinado modo,

de manera que ciertas nociones se unen espontáneamente a «ciertos» signos. Finalmente, para explicar el paso de lo subjetivo a lo objetivo, la naturaleza debe suministrar algunas nociones primitivas, que sean la «traducción inmediata» de los signos más simples y nos sirvan de clave para la objetivación de la experiencia ulterior y de fundamento para las construcciones perceptuales más complejas.

Si De Broglie viviese todavía, podemos estar ciertos de que con aquel penetrante sentido suyo para los problemas psicológicos, retomaría más integralmente la posición aristotélica y abandonaría también los últimos presupuestos de la fenomenología asociacionista que se mantienen en el kantismo empírico de Helmholtz.

b) *Neoescolástica y Gestalttheorie*

De la psicología de Helmholtz y de Wundt, en la que se detuvo la mayor parte de los Neoescolásticos e incluso el gran Mercier, hoy no quedan más que notables contribuciones de mediciones psicofisiológicas: todo lo demás ha caído. La concepción psicológica, que en el fondo permanecía esencialmente asociacionista con algún nervio kantiano, ha debido ceder el puesto a la nueva «psicología totalitaria».

Como todo movimiento revolucionario que surge de fuerzas jóvenes, la teoría de la Gestalt ha iniciado su escalada con el programa de arrojar por la borda todas las concepciones precedentes. Pretensión ciertamente exagerada y de la cual, como se ha visto, es posible dar hoy una valoración más objetiva, por lo que es oportuno que de una vez se disuelvan las perplejidades. Estas, en efecto, han sido ya disueltas, no por filósofos profesionales, sino por psicólogos experimentales, quienes, por la misma índole de su actividad científica, debían encontrar inevitablemente el nuevo problema y pronunciarse al respecto. Sólo hay que lamentar que tampoco esta vez los pareceres hayan alcanzado el común acuerdo deseado. Para algunos, en efecto, el problema de la Gestalt está sin duda liquidado como un pseudoproblema; otros insisten en mantener una prudente reserva, y sólo unos pocos piensan que el problema es real y que no todo es desechable en la teoría de los Gestaltistas, sino que hay en ella algo que puede conciliarse muy bien y que puede incorporarse a la psicología aristotélico-tomista.

Como ejemplo de la primera categoría pueden citarse los dos

valientes jesuitas Gründer y Lindworsky. El primero despacha el problema con no menos brevedad que seguridad: «Dr. Koehler seems to think that when we observe the behaviour of other men or of animals or of chimpanzees in particular, 'insigth' is not a matter of interpretation but of *'directe experience'*. If such be the meaning of Dr. Koehler's statements, *they must be met with a simple denial*» [5]. Tampoco Lindworsky tiene un tono más conciliador y, a su parecer, esta nueva dirección es del todo superflua, ya que las nuevas investigaciones sobre la actividad psíquica, en particular las referentes a la actividad voluntaria y a los procesos cognoscitivos superiores (Willens-Denkspsychologie), no precisan para nada los nuevos principios de la Gestalttheorie: «Die *Struktur-Gestalt*-und *Ganzheitspsychologen* beachteten, dass es seelische Gebilde gibt, die nur als Ganze aufgefasst werden können, nicht aber als eine blosse Zusammensetzung aus Teilen. Es sind Gebilde, die Eigenschaften besitzen, die dem Ganze anhaften, sog. Komplexqualitäten. Aber es hätte ganz und gar nicht dieser oppositionellen Richtungsbildungen bedürft, die sorgsam fortschreitende experimentelle Forschung stiess ohne dies auf solche Dinge» [6].

Frente a estas severas posturas está el hecho curioso de que la primera indicación y el punto de partida de la Gestalttheorie procede precisamente de una escuela aristotélica, la de Franz Brentano, y es hoy lugar común en los tratados modernos de Biología y de Psicología el ver en la noción biológica de Ganzheit y en la psicológica de Gestalt un contenido aristotélico y como un indicio del retorno que hace la ciencia moderna, después de tanta aberración de mecanicismo y asociacionismo sensista, a las concepciones fundamentales de quien merecidamente se considera como el padre de la investigación experimental en las ciencias de la vida en Occidente [7].

5. H. GRÜNDER, B, 272.

6. J. LINDWORSKY, D, 67. Lindworsky ve en el Gestaltismo una nueva variante del *Paralelismo sico-físico materialista,* al cual quiere sustituir un especial Paralelismo sico-físico *metódico* (Ib. 8-9). Me ha parecido más convincente la crítica que Lindworsky hacía de la Gestalttheorie en B, 116 ss., sobre el que he dado un resumen en el vol. I, sec. III. Más moderada es por su parte la postura de FRÖBES (B, I, 150).

7. «Das Einheitsproblem, mit den sich seit Aristoteles auseinondersetz its als Ganzheits oder Gestaltproblem zur zentralen Gegenwartsfrage der Psychologie geworden» (JULIUS BAHLE, 209).

Por lo tanto, parece más fiel al espíritu de la tradición la postura favorable que otros profesionales de la experimentación han tomado respecto a la Gestalttheorie, como el benedictino P. Tomás Verner Moore de la Catholic University of America de Washington, el P. Gemelli de la Universidad Católica de Milán, y J. Héctor [8], un discípulo de G. Dwelshauvers, del Instituto Católico de París: y Michotte, de la Universidad Católica de Lovaina, que, junto con Gemelli, fue el primero cronológicamente en interesarse en la cuestión. En otras palabras, la nueva teoría ha interesado de un modo positivo, suscitando fructíferas investigaciones, a los más representativos centros de cultura católica, no estrictamente eclesiásticos, y esto no es poco. No se crea sin embargo que estos autores han aceptado en bloque todos los principios y postulados puramente sistemáticos de la Gestalttheorie; por el contrario, han añadido a la propia adhesión algunas reservas de carácter fundamental. Con oportunidad han puesto de relieve dos aspectos que están netamente separados en la nueva psicología, la aceptación del hecho de la Gestalt, y la adhesión a la Gestlttheorie, cuando ésta se entiende según los desarrollos sistemáticos de la escuela de Berlín: se puede muy bien sostener lo primero, sin adherirse a lo segundo, por lo arbitrario e infundado que resulta. En particular censuran, como injustificada por parte de los berlineses, la devaluación absoluta de los datos sensoriales primarios: la percepción puede perfectamente ser el hecho ordinario y más importante de la vida psíquica, pero de esto no se sigue el que la sensación elemental esté desprovista del todo de valor cognoscitivo y el que no pueda considerarse como la primera forma y el punto de partida del conocer.

Igualmente rechazan el principio de las *«physischen Gestalten»*, no sólo porque es gratuito, sino también porque implica una concepción sensualista, aún más, materialista, de la psique.

Debido al abandono del aspecto sistemático de la teoría, el principio de las «formas físicas», estos neoescolásticos han debido pensar en algún otro principio que diese razón de la especificidad y unidad de la Gestalt: también ellos, como Janet, lo han encontrado, no abajo, en combinaciones físico-fisiológicas, sino arriba, en las funciones superiores de la inteligencia. Lo que en el proceso perceptivo es más

8. HECTOR, J. 255-320. Cfr. también DWELSHAUVERS, G., A. 94-95.

importante no es la Gestalt, como estructura y organización de elementos sensoriales, sino que es un nuevo factor, el *significado* que la Gestalt llega a tener para el sujeto, y sólo por el cual ella puede «emerger» desde el fondo. El P. Gemelli, con sus propios valores personales y con los de su escuela, ha profundizado de manera especial en este aspecto del problema y ha podido conseguir resultados que parecen de valor decisivo [9].

La aparición distinta de una «forma» en el campo de la atención era para los sujetos como la conclusión natural de un proceso más o menos complejo, a tenor de la naturaleza de la misma Forma, pero en el cual podemos observar algunas fases bien definidas, y sobre todo dos momentos esenciales: uno preliminar, la organización de los datos sensoriales, y uno terminal, al que Michotte ha llamado oportunamente *«la prise de signification»* [10].

En este volver a plantear a fondo el problema de la percepción, los Neoescolásticos no han querido quedarse en afirmaciones generales, sino que han encontrado que éste (su) modo de concebir la percepción tiene puntos de semejanza «verdaderamente sorprendentes» con la psicología aristotélico-tomista de la percepción: corresponde al P. Moore el mérito de haber intentado por primera vez este acercamiento, y al P. Gemelli el de la testificación experimental.

Según el P. Moore, la Gestalttheorie, tal como se nos ha presentado en la actitud configuracionista de la Escuela de Berlín, no encuentra una correspondencia exacta en la filosofía griega; pero la clara realización de la necesidad de llegar a una síntesis sensorial fue alcanzada por primera vez por Aristóteles, que en su teoría logró fundir los factores de valor positivo, que después serán reconocidos por separadopor Hume, Meinong, Köhler, con la neta distinción y, a la vez, continuación y colaboración propuesta por él entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Para Aristóteles los sentidos especiales (externos) perciben cualidades específicas que son su objeto propio, los *sensibles propios;* pero hay otros contenidos perceptivos que no diversifican a ningún sentido particular, sino que pueden ser percibidos de dos o más maneras, y éstos tienen un cierto centro

9. GEMELLI, A., especialmente F, 46 ss. Las conclusiones de Michotte y Gemelli sobre la importancia del significado han sido recientemente confirmadas por W. JABLONSKI, 80, y por COSSETTI, G., 71-160. Cfr. 153 ss.

10. MICHOTTE, A., 169. Cfr.: vol. I, sec. III.

común que ha sido llamado por Aristóteles κοινὴ αἴσθησις término que los Escolásticos han traducido por *«sensus communis»* [11]. El «sensus communis» tendría como objeto (propio) aquellas cualidades «comunes» llamadas κοινὰ αἰσθητά «sensibilia communia», señaladas por el Filósofo en número de cinco: *movimiento, quietud, magnitud, figura, número.* También Sto. Tomás enseña que el *sensus communis* es un cierto poder en el cual termina la actividad de todos los sentidos, y así la forma, la magnitud y los otros sensibles comunes no son percibidos mediante un sentido particular, sino más bien mediante el sentido común [12].

La organización de los datos sensoriales, que los Berlineses han estudiado bajo el término «Gestalt», en la psicología aristotélico-tomista está referida al sentido común: es el sentido común el que lleva a término el primer momento del proceso perceptivo, la *«Gestaltung»*. La función del sentido común es aquella por la que se opera la síntesis sensorial: él *reúne, funde, organiza,* los datos suministrados desde el mundo externo. Pero todo esto, como se ha dicho, no es suficiente; es necesario además *interpretar* estos datos, y es en este punto donde la explicación de la Escuela de Berlín resulta insuficiente. El interpretar, el comprender ha sido reconocido por Aristóteles como diferente de la función del sentido y de la síntesis

11. MOORE, THOMAS WERNER, A, 66.

12. MOORE, THOMAS WERNER, A, 67; GEMELLI, A., F, 46. Es sintomática la apelación que hacen a esta teoría incluso psicólogos no escolásticos, como W. STERN, 157 n.; C. SPEARMAN, t. II, ch. XXXII, § 2.

Wheeler es de otro parecer: «Both Aristotle and Thomas began with unity and struggled bravely in an effort to retain it: both assumed differentiation, but in the end locked their unity and plurality into separate boxes at the expense of that differentiation. Thomas Aquinas, of ex., conceived of the 'common sense' following Aristotle, as an agent whose function was to guarantee a position, in a unified whole, for the contents of five discrete senses. The sense impressions, did not, however, *differentiate* from this 'common sense'. They were received by the 'sensorium' from the outside, in such a way that, by the time they were perceived, they were organized. Differentiation was merely a mystical fact, not a principle». (WHEELER, R. H., B, 223. Cfr. A, 112 ss.).

También Wheeler confunde la posición aristotélico-tomista con la de Demócrito y pasa de lado junto a la teoría tan profunda y fenomenológicamente sólida de la asimilación: es siempre el caso de cuantos estudian el pensamiento clásico-medieval «from the outside».

sensorial del sentido común: dice relación al entendimiento, el cual no se sirve propiamente de los datos suministrados por los sentidos externos, sino más bien de la síntesis sensorial, formada y suministrada por el «sentido común» [13]. En otras palabras, las organizaciones sensoriales que preceden y condicionan los procesos intelectivos son los «phantasmata» del sentido común.

Por comodidad formulo brevemente el problema de esta manera: dado que el momento terminal de la percepción es atribuido a los procesos intelectuales, no arrancados de la experiencia, sino preparados por ella, se nos pregunta: ¿en qué consiste y cómo tiene lugar la preparación, o sea, la organización de los datos sensoriales de experiencia actual y pasada? ¿Se reduce esta organización sensorial a la percepción de los «sensibles comunes»? ¿Es verdaderamente el «sentido común» la facultad de los «sensibles comunes»? ¿Compete al sentido común la elaboración, la preparación del «phantasma» que ordinariamente condiciona el entender?

Junto con estos autores, tengo la firme convicción de la actualidad de los principios aristotélicos para una discusión sustancial de los problemas suscitados por la Gestalttheorie. «Cuando los Peripatéticos —dice Ferri— discutían cuestiones como éstas: si un sentido u otro percibía todos los sensibles comunes o sólo una parte, y si tales sensibles se percibían por especie propia, evidentemente penetraban en las profundidades más ocultas de la Analítica del conocimiento y buscaban con más o menos explícita conciencia, cuáles eran las condiciones de la experiencia inmediata e intuitiva y cuáles las de la mediata e intelectiva, cuáles los elementos que la primera contiene propiamente en sí y cuáles aquellos que no puede dar y que contiene sólo la segunda bajo una forma diversa, transformable y transformada realmente» [14]. Estudiando el contenido de la psicología aristotélica directamente sobre los textos y el desarrollo que va desde los comentadores griegos hasta los árabes y los medievales, me he encontrado con arduas discusiones precisamente en relación con el problema ahora planteado, de las cuales he pensado dar, sumariamente por ahora, alguna información. Ofreceré, en primer lugar,

13. GEMELLI, A., F, 48. Así también J. FRÖBES (B, I, 156), que combate con buenas razones la teoría de las relaciones.

14. FERRI, L., *La psicologia di Pietro Pomponazzi,* 30.

un esbozo elemental de la posición aristotélica original y, después, del desarrollo polémico, con especial detenimiento en la posición tomista.

2. La percepción inmediata de los sensibles comunes

Admitido por ahora que «los sensibles comunes» son las «Gestalten» de la nueva psicología, se puede sin más afirmar que tales sensibles son el objeto *propio* del primer sentido interno, el sentido común; ¿y es por esto por lo que se llaman «comunes» en oposición a los objetos propios de los sentidos externos?

Así han interpretado el pensamiento de Aristóteles los más conspicuos representantes de la exégesis moderna: véase a Philippson, que probablemente ha dado la pauta a los otros, y después a Zeller, Saisset, Beare, Baeumker, T.G. Ross, H. Cassirer, Hamelin, Rodier, De Corte, D.W. Ross, Hicks, del cual parece depender directamente el P. Moore que ha introducido entre los Neoescolásticos esta interpretación [15].

Que tal sea también la opinión de Sto. Tomás, lo ha afirmado

15. Philippson, L., ΥΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ, 235. La exégesis de Philippson es una novedad, al menos respecto a las fuentes griegas. El punto controvertido lo expresa en estos términos: «Quum vero sensile illud sit, quod efficiat ut sensorium patiatur: sensile pariter ac sensus differt, aut peculiaris aut communis. Peculiare autem pertinet ad unum sensum, ut color, sonus: *commune ad communem*, ut motus, quies, numerus, figura et magnitudo». Cfr. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 23, 542-544 y n.; Saisset, E., *Sens. Sensation*, in «Dictionn. des Sciences philos.» de A. Frank, ed. II, 1885, afirmación repetida bajo «Sens commun» en p. 1585 *b*; Beare, J. I., *Greek theories of elementary cognition*, 235-236; Baeumker, CL. *Des Aristóteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen*, 62; Ross, T. G., *De Sensu et Memoria*, 14; Cassirer, H., *Aristoteles' Schrift von der Seele*, 91ss.; Hamelin, O., *Aristote*, 381; Rodier, G., *Traité de l'Âme*, 252-265-268; De Corte, M., *Notes exégetiques sur la théorie aristotélicienne du «sensus communis»*, 212-213, artículo muy erudito que ha sido publicado en la estimable monografía: *La doctrine de L'Intelligence chez Aristote*, 251 ss.; Ross, W. D., *Aristotle*, 197; Hicks, R. D., *Aristotle's De Anima*, 251 ss. Comm. sup. 418 *a*, 19, pág. 362. Cfr. también Robin, L., nota sobre *Sens commun* en: «Vocabulaire technique et critique de la Philosophie», t. II, 749; cfr. sin embargo: *Ibid*, 761 *b*; También Wallace, E., *La Psychologie...*, LXXIV; v. 253—Gompers va tan allá que afirma que la percepción de los sensibles comunes,

también algún Neoescolástico [16]; la mayor parte sostiene otro parecer y tiene a su favor una afirmación explícita del Maestro Angélico, que rechaza categóricamente la opinión que se le ha querido atribuir: «Dicunt igitur quidam quod huiusmodi sensibilia communia non sunt sensibilia per accidens, propter duas rationes. *Primo quia huiusmodi sensibilia communia sunt propria sensui communi*, sicut sensibilia propria sunt propria singulis sensibus. *Secundo* etc... Utraque autem responsio *incompetens est. Prima quidem, quia falsum est, quod ista sensibilia communia sint propria obiecta sensus communis*. Sensus enim communis est quaedam potentia, ad quam terminantur immutationes *omnium* sensuum ut infra patebit. Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum, quod non sit obiectum sensus proprii» [17]. El error de aquellos autores se deriva de haberse fundado sobre un opúsculo «De potentiis Animae» incluido en las ediciones de las obras de Sto. Tomás y que sin duda es espúreo [18].

Con Sto. Tomás y en contra de la interpretación precedente, entre los modernos están Trendelenburg, Brentano, Chaignet, Neuhäuser (que polemiza contra Baeumker), Waddington: sostienen que Aristóteles no ha hecho a los «sensibles comunes» el objeto *propio* del «sentido común», sino que permanecen en el ámbito de los sentidos externos como tales, al menos de algunos de ellos, si no de todos [19].

incluso por parte de la vista, es sólo mediata y por argumentación («...eine nur mittelbare, auf Schlussen») y que Aristóteles está totalmente de acuerdo con Berkeley! (Cfr. Gomperz, Th., *Die Griechische Denker*, t. III, 148).

16. Cfr. Sertillanges, A., t. II, 129; Siwek, P., A, 112; Brennan, R. E., 207.

17. *Comm. in Aristotelis Lib. De Anima*, lib. II, lec. 13, nos. 389-390.

18. «Ista autem potentia (scil. sensus communis) est animali necessaria propter tria. Primum quod est apprehendere omnia sensata communia... Sensus communis per se apprehendit sensibilia communia» (ed. De Maria, t. I, 443). Este opúsculo no debe confundirse con otro del mismo título atribuido erróneamente por algunos a Alberto Magno (Cfr. Lottin, O., *L'authenticité du «De Potentiis animae» d'Albert le Grand*, 238).

No comprendo por qué Brennan, sin dar argumento alguno, haya podido todavía sostener que el «De Potentiis Animae» «undoubtedly represents the genuine psychological theory of Aquinas even to the extent of exactly implicating modes of expression that are found in other sections of his work» (207-208). Por el contrario los otros textos concuerdan con el *De Anima* citado; cfr. *In IV Sent.*, dist. 49, q. II, a. 2; *S. Theol.*, I^a, q. 79, aa. 3-4.

19. Trendelenburg, A., *In libros tres De Anima*, 302-353. Brentano, F.,

También los grandes escolásticos del Renacimiento demuestran conocer la opinión en cuestión; sin embargo ninguno la atribuye a Sto. Tomás, sino que la atribuyen a otros autores, como a un cierto Apolinar [20] y también a S. Alberto Magno; alguno la atribuye también a Averroes. Pero debe tratarse de una opinión ciertamente anterior a todos estos autores, puesto que es recordada por el mismo Avicena, que inmediatamente la rebate [21]. Por tanto, podrá ser o de algún autor árabe anterior o, más probablemente, de cualquier comentador griego del *De Anima*. Por otra parte se puede observar que S. Agustín en el *De Libero Arbitrio* presenta los sensibles comunes de manera no diversa a como lo hace Sto. Tomás, atribuyendo la aprehensión a los sentidos externos [22].

Die Psychologie des Aristoteles... 83 y cfr. la larga nota en las pgs. 96-98. NEUHAEUSER, J., *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seine Organe,* 36; Neuhaeuser rebate la tesis contraria de Baeumker. CHAIGNET, A., Ed., *Essai sur la psychologie de Aristote,* 371; cfr. sin embargo p. 384 donde aparece cierta indecisión. WADDINGTON, Ch., *The Psychologie of Aristotle,* trad. ital. 43-44: la traducción contiene notas detestables redactadas con pertinaz incompetencia por la esposa de WADDINGTON.

MÜLLER-THYM, B. J., *The common Sense, perfection of pure sensibility,* 321 ss., ha aceptado las conclusiones que aquí propongo, de manera más completa y proveyéndoles de amplios textos (cfr. «Bolletino Filosofico», IV, 1).

20. Cfr. TOLETO, F., *Comm. in tres 11. De Anima,* libr. II, q. XV, fol. 83 *ra.* Trata de Apolinar Offredi, averroista paviano y discípulo de Pablo Veneto, en torno al cual cfr. FERRI, L., B, 12 n. He podido ver en la Biblioteca Nacional Víctor Manuel (siglas 70, 6, C. 11) un Comentario textual y uno en forma de cuestiones de Apolinar al *De Anima;* en la q. XV (fol. 33 *ra* y ss.) defiende con agudeza y proliferación de razones la propia posición en contraste con otras tendencias averroístas conciliadoras. Espero poder volver con mayor desahogo, en otra ocasión, sobre el tema, que hasta ahora ha sido poco estudiado.

21. «Iam autem putaverunt *aliqui* hominum, quod haec sensibilia communia habent sensum exercentem in animalibus, in quo conveniunt et a quo apprehenduntur, *sed no est ista.* Tu enim scis quod quaedam ex his apprehenduntur per colorem, quod si non esset non apprehenderentur, et quaedam apprehenduntur per tactum...» AVICENNE PERIPATHETICI, *De Anima (Liber sextus Naturalium),* ed. Veneta 1508, fol. 17 *rb.*

22. «A. Quid corporum formas, magnas, breves, quadras, rotundas, et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus, et ideo nec visui proprie, nec tacui tribui possunt, sed utrique? E. Intelligo. A. Intelligis ergo et quaedam quosdam habere communia?». D. AUGUSTINUS HIPP., *De libero arbitrio,* lib. II, c. 3, n. 8 (P. L. 32, col. 1244). Respecto a los Padres Griegos bastará citar a S. Juan Damasceno, aristotélico y bien informado. Afirma él

La opinión que hace de los sensibles comunes el objeto propio del sentido común se halla de forma explícita en Alberto Magno, el cual, con este propósito, sólo se refiere a Aristóteles; y es quizá en un ambiente albertino donde ha sido compuesto el *De Potentiis Animae* que ha obcecado a algunos neoescolásticos. Y parece que se trata de una interpretación personal de Alberto, puesto que en el Comentario al *De Anima,* lib. II, c. 6, donde, como en los otros comentarios, permaneció fiel al texto y a la tradición, su exégesis no difiere de la de Sto. Tomás, de la que se tratará dentro de poco; en la *Summa de Creaturis,* sin embargo, donde ofrece su propio pensamiento, asume un lenguaje completamente nuevo y en claro contraste con su primer comentario: «Tres sunt actus sensus communis, sed non eodem modo ei conveniunt. *Apprehensio enim sensati communis est actus suus per se, et per illum deffinitur.* Apprehensio autem sensati proprii convenit ei per posterius, scilicet in quantum sensatum proprium est in sensato communi ut in subiecto: Sed apprehensio actuum convenit ei per accidens, in quantum unumquodque propriorum reducitur in ipsum» [23]. El orden de las funciones del sentido común está sin duda cambiado, respecto a la interpretación tradicional: en cuanto que el sentido común tiene por objeto a los sensibles comunes, puede tener también los sensibles propios, distinguirlos entre sí. «Sensata communia sunt instrumenta per quae sensus communis convenientiam et differentiam ponit inter sensata propria». Alberto había fundado su posición en la cuestión precedente sobre cinco argumentos, que pueden reducirse a dos fundamentales:

a) Los sensibles comunes son sensibles per se: por tanto exigen

que el ojo «siente ante todo el color; pero con el color conoce a la vez el cuerpo coloreado, la magnitud, la figura, el lugar, el intervalo..., el número, el movimiento y la quietud, lo rudo y lo suave, lo recto y lo oblicuo, lo agudo y lo obtuso, y la consistencia...». (DAMASCENI, J., *De fide Orthodoxa,* 1, II, c. XVIII, *De Sensu,* P. G. 94, 936 D-937A).

23. ALBERTI (S.) MAGNI, *Summa de Creaturis, Pars secunda e Homine,* q. 36, art. 1, Borgnet, 35 (1896), p. 320 *a.* Consta que la *Summa de Creaturis* ha sido compuesta antes que el Comentario de Sto. Tomás al *De Anima.*

No podemos creer que Alberto haya sostenido esta posición sobre el fundamento de una exégesis del texto aristotélico, o de un análisis metafísico de la sensibilidad, o de observaciones personales; más bien se deriva como consecuencia de su teoría sobre el ser. Es esta la conclusión del detallado examen de los textos hecho por B. MÜLLER-THYM, 325 ss.

un sentido «per se»; ahora bien, ninguno de los sentidos externos aprehende «per se primo» los sensibles comunes; en consecuencia éstos serán percibidos «per se primo» por otro sentido, o sea por el sentido común.

b) Si objetos que corresponden a cualidades diversas exigen sentidos distintos y especiales, como color, sonido, sabor..., a fortiori se exigirá un sentido especial cuando el objeto difiere no sólo específica, sino también genéricamente. Ahora bien, mientras todos los sensibles propios permanecen en el género común de las cualidades, los comunes por su parte se encuentran en el de la cantidad; por tanto...

Alberto, contrariamente a su costumbre, no cita ningún nombre, pero, por una de sus frases, parece que quiere apoyarse sobre el texto aristotélico: «probatur (maior) per hoc quod dicit Philosophus, quod sensata communia per se sunt sensus communis» [24]. Verdaderamente la frase a la que se alude no se cita con toda fidelidad: el Filósofo

24. ALBERTI (S.) MAGNI, *Summa de Creaturis, Pars secunda De Homine,* q. 35, art. 1, 309 *ab.*

Geyer, en la edición de la «Philosophia Pauperum», atribuida a Alberto Magno pero que es probablemente de Alberto de Orlamunde, ha hecho notar que las doctrinas aparecen en dos redacciones distintas, que a veces tienen verdaderas divergencias doctrinales. Puedo decir que ésto se evidencia por lo que respecta a nuestra cuestión: la recensión A defiende la genuina posición aristotélica, aunque capta las dificultades; la recensión B ofrece la posición albertista.

(A) «Apprehendere autem communia sensata non est actus eius proprius (s. communis), immo convenir sensui particulari... Est autem difficile videre quomodo quilibet sensus possit apprehendere omnia. Unde quidam posuerunt quod hoc solum erat sensus communis. Sed hoc est contra Aristotele in libro De Anima». (Aquí la fuente directa es Avicena).

(B) «Commune est autem illud quod a pluribus sensibus percipitur et hoc per naturam sensus communis existentem in eis... Haec (sensibilia communia) sunt proprie sensus communis...; primo tamen quia sensus communis non est separatum secundum rem a particularibus. Unde dicimus videre magnitudinem, longitudinem, latitudinem, profunditatem et brevitatem et tangere dicimus et videre motum rei vel quietem, unum vel dua animalia in alto et in imo, quae sunt differentiae loci per se et per accidens». (La posición es moderada, pero el influjo de Alberto es evidente).

Cfr. GEYER, B., *Die Albert dem Grössen zugeschriebene* «Summa Naturalium» *(Philosophia Pauperum),* 52, 78. El Seudotomista *De Potentiis Animae,* antes citado, tiene una derivación albertista similar (cfr. GRABMANN, M., 150).

ofrece una contraria en el mismo contexto: «τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἰσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός» (425 *a,* 27); pero hay que reconocer que esta expresión ha sido la «lapis offensionis» especialmente de los exégetas modernos, y es necesario situarla en su justo lugar si se quiere salir de las expresiones genéricas. Abordamos de inmediato el problema directamente sobre el texto aristotélico, sin pretender presentar un trabajo acabado, sino intentando meramente señalar el que nos ha parecido el camino natural a seguir.

Por arduo que pueda parecer el problema para la investigación histórica, se puede inmediatamente decir que la exégesis tomista en esta parte está fundada sobre la misma lógica de los principios generales de la teoría aristotélica y tiene de su parte la mejor tradición desde los griegos a los árabes, en el Medioevo, en el Renacimiento y hasta nuestros días. La desbandada averroista ha sido un episodio aislado cuyas proporciones se han exagerado.

Sostengo que el punto de partida obligado y el fundamento de toda la discusión se ha de ver en el c. 6 del libro II del *De Anima,* donde Aristóteles determina por primera vez y de un modo técnico cuántos y de qué naturaleza son los objetos del sentido general, los «sensibles» (τὰ αἰσθητά). Hay sensibles «per se» y sensibles «per accidens», y los sensibles «per se» pueden ser de dos categorías *per se propios y per se comunes;* en total se tienen pues tres clases de sensibles, dos «per se» y una «per accidens»: «λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧ δύο μὲυ καθ' αὑτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἕν κατὰ συμβεβηκός» [25].

El sensible καθ' αὑτό es el objeto del sentido común como tal; y puesto que sabemos por el capítulo precedente que el sentir es una cierta especie de alteración y que consiste en un «moveri et pati» y que el agente de este movimiento y de esta alteración y pasión es algo extrínseco, el sensible «per se» es cuanto viene dèl exterior a actualizar y a modificar realmente al órgano del sentido [26]. Aristóteles se apresura a dar dos características diferenciales del sensible «per se propio» respecto al sensible «per se común».

25. *De Anima,* II, 6, 418 *a,* 8. Se suele dar el texto griego según la recensión de HICKS.

26. "ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαινει", *De Anima,* II, 5, 416 *b,* 32; cfr. *ib.* 427 *a,* 12-16; *ib, b,* 18.

a) el sensible propio es captado por un solo sentido y no puede ser objeto de otro sentido especial.

b) con respecto a su sensible propio, el sentido no puede engañarse; así, por ejemplo, el color sólo puede captarse por la vista, y la vista no se engaña respecto al color como tal, sino sólo respecto a las condiciones particulares del mismo, si está aquí o allí... τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστου [27]. Los sensibles comunes se llaman así porque son objeto de todos los sentidos, «κοινὰ πασῶν» y Aristóteles indica que hay cinco clases: κοινὰ δὲ κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος, τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμίας ἐστιν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πασαις [28].

Por el contrario se dice sensible κιτὰ συμβεβηκός a cuanto puede encontrarse unido al acto de la sensación (mejor percepción) actual, pero *que no ejerce ninguna causalidad real sobre el sentido* como tal, o por lo menos sobre el sentido del cual es propia la sensación actual: διὸ καὶ οὐδὲν πασχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ [29], como cuando digo *ver al hijo* de Diares, al ver un cierto blanco, en cuanto que de hecho a aquel color está *unido el hijo de Diares.*

El capítulo acaba con una observación metafísica importante, basándose en la cual se arguye que Aristóteles deriva sus determinaciones más bajo el aspecto metafísico que bajo el experimental y fenomenológico: de las dos clases de sensibles per se, una sólo se dice *«principalmente sensible»,* el sensible propio, y es por respecto a ésta, por lo que se ha originado cada facultad sensitiva, «τῶν δὲ καθ' αὑτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστιν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἑκάστης αἰσθήσεως» [30].

Hasta aquí todo parece claro: los sensibles comunes son sensibles per se, comunes a todos (o a muchos) los sentidos, y no existe indicación alguna referente al «sentido común», como al sentido del que serían objeto propio.

Pero el problema se complica en el capítulo 1 del libro III, donde el argumento está tomado desde un punto de vista sistemático. Aristóteles quiere demostrar que no hay otros sentidos (externos)

27. *De Anima,* II, 5, 418 *a,* 17.
28. *De Anima,* ib. 418 *a,* 17-18. Cfr. III, 1, 425 *a,* 14 ss.
29. *Ibid.,* 418 *a,* 23.
30. *Ibid.,* 418 *a,* 26.

además de los cinco sentidos de los que ha tratado en la 2.ª parte del libro II (cps. 7-12); para esto plantea la cuestión de si puede darse todavía un sexto sentido (externo, se entiende) [31]. Este sexto sentido podría tener como sujeto o a los sensibles propios o bien a los sensibles comunes, pero el Filósofo niega resueltamente ambas suposiciones; concluye que no puede admitirse un sexto sentido, porque no existe un objeto especial para él, y dedica a cada una de las suposiciones una detallada discusión [32].

Veamos cómo desarrolla Aristóteles la segunda suposición, cuando niega que sea necesario un sentido especial para la percepción de los sensibles comunes. Su posición está en directa continuidad con la esbozada en el cap. 6 del libro II: los sensibles comunes son percibidos per se por cada sentido y (NO) per accidens; si fuesen percibidos per se como objeto *propio* de un (sexto) sentido especial, serían sensibles per accidens, respecto a los otros sentidos, y no podrían denominarse ya «sensibles per se comunes». La solución está llena de lógica y de buen sentido. Es sólo per accidens por lo que la vista percibe lo amargo de la bilis que para el ojo es amarilla, como es per accidens como ve al hijo de Cleón, viendo aquel objeto blanco: lo amargo de la bilis y el hijo de Cleón como tales *no tienen ningún influjo real sobre el órgano de la vista. Sin embargo los sensibles comunes son sensibles per se:* he aquí el principio fundamental. Por esto, *todos* actúan realmente sobre varios sentidos (sobre todos o sobre algunos). ¿Cómo? ¿Con un estímulo propio y específico? No, sino con un estímulo «común», o sea, por medio del *movimiento:* «ἀλλὰ μὴν οὐδέ τῶν κοινῶν οἷον τ' εἶναι αἰσθητήριον ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα [οὐ] κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἑνός ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα, οἷον τὸ μέγεθος κινήσει ὥστε και σχῆμα, κτλ» [33].

Y es también conveniente, observa con profundidad Aristóteles,

31. *De Anima,* III, 1, 424 *b,* 22 ss.: la discusión en torno a los sensibles propios se prorroga hasta 425 *a,* 13.
32. *De Anima,* ib., 425 *a,* 13 ss.
33. 425 *a,* 13-18. El οὐ ha sido restituido por Torstrick; pero los críticos más modernos lo rechazan porque no aparece en ningún códice (cfr. HICKS, 110, aparato crítico, y pgs. 426-427 del Comentario). Sin embargo se encuentra en la versión italiana, seguida por Sto. Tomás en su Comentario *(Super libr.* III De Anima, lect. 1, n. 575), y en el mismo texto aristotélico, algunas líneas

que existan más sentidos capaces de percibir los sensibles comunes, puesto que de otra manera nuestro campo cognoscitivo se reduciría a un «hortus conclusus»: ¿cómo podríamos distinguir el color de la magnitud, si el color se encontrase siempre y solamente con la magnitud? Pero, puesto que la magnitud es percibida por otros sentidos además del de la vista, lo que en cambio no sucede con el color, nosotros llegamos a distinguir el color de la magnitud, los sensibles propios de los comunes, y a tener una percepción cada vez más adecuada de éstos últimos. (Cfr. *De Anima,* 425 *b,* 4 y 428 *b,* 21-25).

De la exposición esquemática de este contexto, que es el más importante que el Filósofo ha dedicado a nuestra cuestión, creo que se debe concluir que los sensibles «comunes» son sensibles per se y

más abajo: «τῶν δέ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός» (425 *a,* 27).

Los comentarios modernos, y el de Hicks en particular, han aprovechado la ocasión favorable para demostrar a partir de ello que los τὰ κοινὰ αἰσθητά son objeto propio de la κοινή αἴσθησις pero tales determinaciones son novedades arbitrarias y fantásticas respecto a la exégesis aristotélica tradicional, y están en evidente contraste con el texto y con la doctrina más cierta del Filósofo. Estos comentadores han combinado de una manera extraña la ausencia del οὐ con la frase aparentemente equívoca 425 *a,* 27, ahora citada, para reducir los sensibles comunes a sensibles per accidens: pero basta leer el comentario de Hicks para ver qué contorsiones sufre el texto aristotélico en la exégesis misma. Trendelenburg que no admite el οὐ de Torstrick, observa que el κατὰ συμβεβηκός puede tener en Aristóteles tres significados por lo menos: puede indicar la relación de concomitancia del objeto de un sentido con el de otro sentido, de objetos inteligibles con la aprehensión sensible y finalmente —en sentido vago— la relación de algún contenido con los sensibles propios per se. En este tercer sentido el κατὰ συμβεβηκός significa en general «indirectamente» perceptible y es en este tercer sentido en el que también los «sensibles comunes» pueden decirse κ. συμβεβηκός. (Cfr.: BRENTANO, F., A, 98).

Algunas líneas más arriba Aristóteles había dicho: οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷον τ' εἶναι αἰσ Θητίριόν τιδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσΘήσει αἰσΘανόμεΘα [οὐ] κατὰ ουμβεβηκός (425 *a,* 14-15). Dejando aparte la cuestión del οὐ, aquí encontramos la doble afirmación: a) que no se da órgano (y sentido) propio para los sensibles comunes y b) que los sensibles comunes son percibidos por *cada* sentido (ἑκάστῃ). El recurrir al doble significado de αἴσθησις como facultad y como acto, para sostener que aquí se trata del acto solamente, va contra todo el contexto que quiere que se entienda como facultad; por lo demás, aún considerando αἴσθησις como acto de sentir, permanece intacto el fundamento de nuestra interpretación, y nada gana la posición de los comentadores modernos.

no per accidens, y que son el objeto de todos (o de muchos) los sentidos externos, como tales, y no de un sexto sentido. Se puede convenir en que la designación aristotélica de poner el *movimiento* como estímulo «común» de los sensibles comunes es un poco concisa y expeditiva: Sto. Tomás habla en general de «inmutatio»; Egidio Romano sostiene lo uno y lo otro: «per motum et inmutationem». Pero esto es suficiente para argüir que la fuerte mentalidad metafísica de estos autores y la preocupación que tenían por salvar la experiencia, les habría conducido directamente a la solución de los problemas, incluso cuando la imperfección de las investigaciones experimentales impedía que la teoría encontrase en todas sus particularidades la expresión definitiva. Se puede decir, pues, que también los sensibles comunes, como los sensibles propios, van a la postre a terminar en el sentido común, que es el centro en el cual confluyen los sentidos externos, y es por esto por lo que se llama común, y *no porque tenga como objeto propio a los sensibles comunes.* Este es un punto clave en el objetivismo aristotélico [34].

En este punto surge una nueva cuestión que no carece de importancia para la profundización del tema: todo conocimiento tiene lugar por la asimilación por la que se tiene la presencia o inmanencia de lo conocido en el cognoscente. Ahora bien, que el sensible «propio» esté inmediatamente presente y pueda ser asimilado por su sentido «propio», está claro, puesto que pertenece a la esencia del sentido particular el adaptarse a un sensible propio particular (Cfr.: *De Anima,* II, 6, 418 *a,* 25); pero no se comprende cómo el sensible «común», precisamente por su carácter «vago», pueda actualizar el sentido particular. La cuestión ha atormentado no poco a los Aristotélicos medievales, tanto árabes como latinos. La solución que ha dado Sto. Tomás me parece sobria y fiel al espíritu del Aristotelismo: como en el ámbito del ser, también en el del conocimiento (sensi-

34. «Si non sensuum instrumentis (i. e. si non singulis sensibus) perceptiones communes attribuuntur, omnino non sentit, observa Dembowski, sed habet innata sibi ipsi ea quae dicit Aristoteles pariter sensibus omnibus percipi. Itaque si τας κοινὰς αἰσθήσεις τῷ κοινῷ αἰσθητηρίῳ quae est communis illa sentiendi facultas proprie adscribere volumus, eo pervenimus, ut Kantii, lucis nostrae *(sic),* mirabile et novum inventum Aristoteli concedamus». DEMBOWSKI, JOHANNES, *Quaestiones Aristotelicae duae,* I — De κοινοῦ αἰσθητηρίου natura et notione, 20-21.

tivo), podemos distinguir la *forma,* como tal, y el *modo* de (ser de) esta forma. Podemos por tanto distinguir la forma propia, según la cual los sensibles actúan sobre los órganos, y el modo según el cual la forma de los sensibles actúa en concreto; la primera mutación se refiere al sensible propio, la segunda al sensible común [35]. Sin embargo no debe pensarse en dos mutaciones independientes la una de la otra: por el contrario ellas están intrínsecamente subordinadas, soldadas, son coactuantes, la una lleva a la otra, y al final no producen más que una única «species impressa». Egidio Romano [36] ha pensado sin embargo en que a los dos sensibles corresponden dos «especies impresas» distintas en la facultad, y da una razón muy interesante, que llegó a ser una cuestión de pragmática para los comentadores del *De Anima* en los siglos XIV y XVI. Sin embargo a pesar de cierta incertidumbre de autores de tercera o cuarta categoría, la posición tomista llegó a ser la más común, y fue aceptada incluso por Siger de Bravante en sus últimas obras [37].

35. «Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. *Uno modo, quantum ad ipsam speciem agentem;* et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus, hoc autem est album, illud vero nigrum. Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria; et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilium diversificantur sensus.

Quaedam vero *alia* faciunt differentiam in transmutatione sensuum, *non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis.* Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo vel remoto, vel eodem vel diverso. Et hoc modo faciunt circa inmutationem sensuum differentiam sensibilia communia» (*Super 1. II De Anima,* lect. 13, n. 394; cfr.: I, q. 78, a. 3 ad 2). Algún discípulo de Sto. Tomás pensó determinar más el modo de esta mutación hecha por los sensibles comunes, y merece ser citada por su originalidad la de MARTÍNEZ, autor de un *Comentario al De Anima,* tan precioso como raro, a finales del s. XVI. Según este autor tanto el sensible propio como el común concurren *ex aequo* en la mutación del sentido, pero el primero «ratione *formae* et *speciei*», el segundo «ratione *generis*». (cfr. PETRI MARTÍNEZ TOLETANI, *Super libros Aristotelis De Anima,* 165 *a*).

36. AEGIDII COLUMNAE, *Super libros Aristotelis De Anima,* Venetiis, apud Octavianum Scotum, 1496. Referida con un «aliqui» la opinión de Sto. Tomás, añade Egidio: «Possumus tamen aliter distinguere inter sensibilia communia et propria, nam in prosequendo patebit qualiter ipsa sensibilia communia aliquo modo imprimunt suas species», fol. 48 *va.*

37. SIGER DE BRABANT, *Oeuvres inédites,* t. I, *Quaestiones De Anima,*

Encontramos por tanto la misma conclusión, que queda notablemente reforzada incluso desde un punto de vista sistemático; es tan íntima la unión entre sensible propio y sensible común que no se da más que una especie (impresa) de ambos, la cual presenta dos aspectos, uno *real-formal,* y otro *real-modal;* el primero se debe a la acción del sensible propio, el segundo a la del sensible común. ¿Cómo se puede entonces poner en duda que en el Aristotelismo, sobre todo el tomista, los sensibles comunes son objeto «per se primo» de los sentidos externos?

La tradición aristotélica se muestra concorde sobre este punto [38]: constituye una única excepción evidente la original postura de Alberto Magno, que parece haber tenido su origen en un equívoco, del que se hablará en el siguiente parágrafo, pero que ya había sido puesto en claro por comentadores griegos.

Algunos han querido aducir contra la interpretación que nosotros hemos adoptado, la autoridad de Averroes y de algún averroísta; Zimara, por ejemplo, ha pensado que Sto. Tomás, en el texto antes referido: «Dicunt igitur *quidam,* quod huiusmodi communia sensibilia, non sunt sensibilia per accidens propter duas rationes. *Primo* quidem, quia huiusmodi sensibilia sunt propria sensui communi...»

lib. II, q. 21, p. 88. JUAN DE JANDÚN, *Super 1. Aristotelis De Anima,* Venetiis apud Octav. Scotum, 1561, q. XVIII (lib. II) 166-167, critica la solución tomista y se inclina hacia la de Egidio; de manera semejante CAJETANUS THYENENSIS, *Super 1. Aristotelis De Anima,* Venetiis, 1522, fol. 30 *ra,* nos hace saber que «haec via (scil. S. Thomae) *a plerisque* solet morderi...».

38. Cfr. CAIETANUS (Th. de Vio), *In libros Aristotelis De Anima,* Bononiae 1617, pag. 119 *b* — 120 *a;* IAVELLI, *Quaestiones naturales De Anima,* lib. II q. XXIII, Opera, Lugduni 1580, t. I, pp. 645 *b* — 646; TOLETUS, *Super libros De Anima,* Venetiis, 1600, fol. 125; FERRARIENSIS, *Quaestiones luculentissimae in tres libros Arist. De Anima,* Venetiis, 1593, lib. II, q. XI, fol. 40-41; RUBIUS, A., *In libros Arist. De Anima,* lib. II, cap. 6, q. X, 223-324; MARTÍNEZ, *op. cit.,* 163-164; CONIMBRICENSES, *De Anima,* Lugduni 1600, 334. Para el ockhamista Marsilio de Inghen los sensibles comunes... «percipiuntur *circunflexe, implicite*». Cfr. G. RITTER, *Studien 3. Spätscholastik,* I Marsilius von Inghen, Sitzb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1921, 4 — Philos. hist. Kl. Heidelberg 1921, p. 56.

El Aristotelismo del Renacimiento no pensaba de manera distinta. Cfr. BERNARDO SEGNI, *Il trattato sopra i libri dell'Anima di Aristotele* (póstumo), Firenze 1583, lib. II, capp. 3-4, pág. 119; HERMOLAUS BARBARUS, *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele,* lib. V, fol. 43 *r.* Para Zabarella v. *infra* (115 s.), PACIO, *Doctrinae Peripatheticae,* 1606 t. II, De Anima, 492.

(*Supr. 1. II De Anima,* lect. 15, n. 389) alude a Averroes [39]. Se puede añadir además que el mismo Siger, que parece tener presente el Comenterio al De Anima de Sto. Tomás, en las *Quaestiones de Anima,* en el texto indicado hace poco, cita expresamente el nombre del Comentador: «Dicunt quod sensibilia communia sunt sensibilia per se, sicut dicit Aristoteles, et dat Commentator huius duas causas, *una* est quamvis enim sensibilia sentiantur a pluribus sensibus, sunt tamen propria sensus communis. Item *secundo,* quia sunt inseparabilia a sensibilibus per se...». El texto cuadra en todo con el tomista, incluso en la crítica *«Sed neutrum istorum veritatem habet...»* y Sto. Tomás había dicho, con mayor finura: «Utraque autem responsio INCOMPETENS EST» (*Ibid.,* n. 390).

En verdad Averroes afirma una vez que los sensibles comunes son objeto del sentido común, pero se trata de una afirmación que tiene lugar en su contexto, y puedo decir que corresponde a una frase idéntica de Aristóteles que vamos a examinar dentro de poco; es la misma que llevó a engaño a Alberto Magno y que hemos referido anteriormente. En la continuación de su Comentario, Averroes insiste, como Aristóteles, en afirmar que los sensibles comunes son objeto per se y esencial de los sentidos externos singulares [40], y ha

39. «Contradictio est in co. 65. Dicit commentator quod sensibilia communia sunt propria sensui communi. Huius oppositum patet infra co. 133, ubi dicitur quod non sunt propria alicui sensui. Solvitur; per sensum communem non intellexit hic virtutem aliquam distinctam ab aliis sensibus, *sicut imponit sibi S. Doctor* hic: sed intellexit communitatem sensuum, quia sensibilia communia possunt sentiri a pluribus quam ab uno sensu, et ideo dixit quod sunt propria sensuia communi... Et sic argumenta S. Doctoris nulla, et sic etiam patet quod nulla sit contradictio». MARCI ANTONII ZIMARAE, *Solutio contradictionum Averrois,* Opera Aristotelis cum Commentariis Averrois Cordub., ed. Veneta 1562, t. VI, p. 217 *vb.* Véase también una observación semejante de CAJETANUS THYEN., *op. cit.,* tc. 64 (lib. II) fol. 37 *vb.* Zimara no hace más que reasumir la lúcida discusión de J. de Jandún, lib. II, q. XVIII, ed. cit. coll. 164-172, que merecería la pena de volver a ser examinada para darse cuenta de que también por parte de los exponentes más en la perspectiva del Averroísmo se había andado mucho camino hacia la posición tomista.

40. El tc. 133 no deja dudas: «Et etiam impossibile est aliud sentiens esse a quinque sensibus ita quod sensibile eius sit aliquod unum sensibilium communium sub quibus sunt sensibilia propria unius cuiusque sensus, nisi sensibilia essent communia unicuique sensuum accidentaliter, quia si essent eis accidentaliter, contingerent ut essent alicui essentialiter. (Sed) sensibilia communia non sunt comprehensa a quinque sensibus accidentaliter... omnia ista sentiuntur a quinque sensibus per ali(qu)am motionem et passionem, et quod est ita necesse est ut sit essentialiter». AVERROIS CORDUB., *Super lib. II De Anima,* ed. Veneta cit., fol. 119 *r.*

41. *De Anima,* III, 1, 425 *a,* 27. Cfr.: *De Memoria* 1, 450 *a,* 12.

42. *In Lib. III De Anima,* lect. 1, n. 580.

hecho bien Zimara en justificar al Comentador frente a aquella acusación: sólo encuentro poco fundado su sospecha de que Sto. Tomás en aquellos «quidam» pensase en Averroes. Es quizá más probable que Sto. Tomás pensase en los contemporáneos, o sin más en S. Alberto; y si también pensaba en Averroes, en el cual se podían leer aquellas dos razones, no debía estar del todo seguro sobre la postura definitiva del filósofo árabe si creyó oportuno callarse el nombre. En este aspecto de la cuestión, Averroes no ha dicho ni más ni menos que Aristóteles. Intentemos ahora estrechar más el cerco en torno al problema, y espero que también se podrá dar satisfactoria explicación de esta célebre dificultad textual.

3. EL SENTIDO COMÚN Y LA ORGANIZACIÓN PRIMARIA DE LOS DATOS SENSORIALES

Aristóteles usa sólo una vez el *término* κοινὴ αἴσθησις en todo el *De Anima* en la frase, ya recordada: «τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν» [41]: de ella ha surgido el incidente averroísta, y sobre ella apoyó S. Alberto Magno su interpretación, que, como se ha visto, viene a contrastar no sólo con numerosos textos, del todo claros, sino también con las exigencias más elementales de la gnoseología aristotélica. Pero entonces, ¿cuál podría ser el sentido inmediato pretendido por el Filósofo en esta frase? Creo que se pueden reducir a tres las clases de interpretaciones posibles, que son las que de hecho se han propuesto:

I) κοινὴ αἴσθησις, en el contexto no indica una facultad (común), sino un *acto común* a más sentidos: «Communium sensibilium, explica Sto. Tomás, habemus sensum communem, *non* secundum accidens, *id est communia sensibilia communiter sentiuntur a diversis sensibus per se,* et non secundum accidens» [42]. El término κοινὴ αἴσθησις en el caso no tiene, pues, un sentido técnico.

II) κοινὴ αἴσθησις es usado en sentido técnico y significa una cierta facultad «común». Pero esto puede ser en un doble sentido: uno riguroso y propio, y entonces indica el «sensus communis», es decir, el primer sentido interno; o bien puede tener un significado *genérico* y *vago,* en cuanto se refiere a la sensibilidad en general, o la *sensibilidad indiferenciada,* «secundum quod sensus» dicen los averroístas con Averroes. La percepción de los sensibles comunes es propia del «sentido común», tomado en el segundo sentido, no en el primero: si prestamos fe al Thynense, así parece que pensó Averroes [43].

III) κοινὴ αἴσθησις ni aquí ni en otro lugar, tiene el significado teórico que ha tenido después en el aristotelismo posterior el término «sensus communis», puesto que en vano se busca en la obra aristotélica un tratamiento orgánico de los sentidos internos. Así piensan, más o menos, muchos exégetas modernos, comenzando por Dembowski, y parece que tienen sus buenas razones para ello [44]. En el *De Anima* Aristóteles habla sólo del *sentido común* y de la *fantasía;* en un opúsculo aparte habla de la *memoria* y de la *reminiscencia:* pero se trata sólo de *varias funciones de un único poder fundamental,* el sentido interior.

¿Cuál de las tres interpretaciones corresponde de hecho al pensamiento del Filósofo? Es necesario reconocer que hoy no es fácil dar una respuesta definitiva, si ha existido siempre tanta disparidad de pareceres y aún existe entre los comentadores, y podría ser que en este punto hubiéramos perdido los medios para ponernos en contacto directo con el pensamiento personal del Filósofo [45]. Alejandro de Afrodisia ofrece el primer gran Comentario a la obra aristotélica en el siglo III después de Cristo, o sea a seis siglos de distancia del tiempo del Estagirita, y es impropio, por consiguiente, hablar de una *tradición aristotélica.* Por otra parte Wolfson ha demostrado en un estudio fundamental, que la psicología escolástica (y tomista) de los sentidos internos es el resultado de un lento trabajo de asimi-

43. CAJETANUS THYEN, *Op cit.,* fol. 37 *vb.*

44. DEMBOWSKI, Jo., *Quaestiones aristotelicae duae,* 1.ª, p. 47: Rodier, *op. cit.,* 252.

45. También CAYETANO (Th. de Vio) piensa que el Filósofo habla de distinción más de actos que de facultades *(op. cit.,* 185 *a*), y BAÑEZ le replica con vivacidad, *In Iam,* q. 78, art. 4, ed. Veneta 1591, col. 993.

lación, llevado a cabo primero por la filosofía árabe y judía que, aunque intenta mantenerse fiel al espíritu del aristotelismo, no rechaza elementos importantes que se deben a otras corrientes, y en particular a Galeno y a los Estoicos [46].

Todo esto es bueno saberlo, pero no invalida de ninguna manera la conclusión a la que hemos llegado en el parágrafo precedente: que los sensibles comunes son sensibles «per se» de los sentidos externos. El problema que se quiere presentar es otro: ¿Cómo concibe Aristóteles la naturaleza y la función de la κοινὴ αἴσθησις, que será después llamada por los escolásticos árabes y latinos «sensus communis»? El tema está erizado de dificultades de todo género, y me limitaré a rastrear la trama esencial.

El Filósofo plantea el problema con toda amplitud en los dos primeros capítulos del libro III del *De Anima.* En el primero, como se ha visto, se concluye que no existe un sexto sentido ni para los sensibles *«per se»,* ni para los sensibles comunes; por otra parte, en el segundo se plantea un problema nuevo, en continuación directa con el primero. Puesto que nosotros no sólo vemos lo verde y la figura, sino que sentimos también que sentimos, ¿es con el mismo o con otro sentido con el que sentimos que sentimos y con el que vemos lo verde? Si se diese un nuevo (sexto) sentido, observa Aristóteles, para sentir el acto de ver el color, ¿por quién es percibido el acto de este nuevo sentido? Para no remitir entonces el proceso al infinito, es necesario sostener que por el primero, o sea *por la vista* según Dembowski [47]: ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴην ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν ἤ αὐτή τις ἔσται αὐτῆς. ὥστ' επὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον [48].

¿Cada sentido, por tanto, siente su acto? Este parece ser el significado inmediato del texto, pero la mayor parte de los intérpretes encuentra esta respuesta del Filósofo muy vaga. La respuesta definitiva a la cuestión se encontraría en el *De Somno et Vigilia,* un opúsculo posterior al *De Anima,* en el cual el acto de conocimiento es

46. HARRY AUSTRYN WOLFSON, A, 69-133; este artículo fundamental es rico en importantes informaciones textuales y filológicas, pero parece escaso e impreciso en la valoración teórica, sobre todo por cuanto respecta al pensamiento de Sto. Tomás (cfr. 121-124).

47. DEMBOWSKI, Jo., 27.

48. *De Anima,* III, 2, 425 *b,* 15-17.

atribuido a una especial κοινὴ δύναμις que, además de tener la función unificante de conocimiento, juzga también de la diversidad entre los distintos objetos de los sentidos (externos). Si fuese así, existiría al menos sobre este punto un acuerdo real entre la noción tomista de «sensus communis» y la aristotélica de κοινὴ δύναμις. Sin embargo el texto invocado del *De Somno* nos parece menos explícito, bajo este aspecto, de lo que quizá se cree [49]. Sea lo que sea de todo esto, lo que a nosotros nos importa y no debe encontrar gran dificultad

49. Dice: ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν, ἴδιον μέν οἷον τῇ ὄψει τό ὁρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τό ἀκούειν, ταῖς δ' ἄλλαις ἑκαστῇ κατὰ τόν αὐτόν τρόπον. ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις, ἀκολουθοῦσκ πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καί ἀκούει αἰσθάνεται. οὐ γάρδὴ τῇ γ' ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ, καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τά γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτ' ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων. *De Somno,* 2, 455 *a,* 12 ss. El significado inmediato del texto parece obvio: cada sentido tiene dos actos, uno propio, por ejemplo el ver, el oír, etc...; otro *común,* no en cuanto es tal sentido, sino en cuanto es *sentido,* o sea el sentir que se ve; en cuanto es un sentido específico es una ἴδια δύναμις, en cuanto a cada sentido conviene la propiedad común del sentir es κοινὴ δύναμις. Pero esta segunda función es participada a cada uno de los sentidos singulares por el sentido común (interior) en el cual el acto de conocimiento se actúa de modo perfecto y a él se añade el acto superior del juicio discriminativo entre los diversos sensibles. De este modo, los sentidos, considerados singularmente, tendrían como una conciencia imperfecta de sus actos, pero conciencia directa y no refleja. Así entendió Cayetano a Aristóteles *(op. cit.,* p. 175), seguido también por MARTÍNEZ *(op. cit.,* p. 284). Esta conciencia imperfecta y directa que cada sentido tiene de su acto respeta sólo al *an est* del acto, y creo que se tiene que distinguir de la «conscientia concomitans» de la que hablan los modernos que dependen de Suárez. Sto. Tomás en el Comentario al *De Anima* (lib. III, lect. 2, n. 588), fiel al texto aristotélico, admite que la vista «non videt solum colorem, vel sentit, sed sentit etiam visionem coloris»; en la *S. Theol.,* I.ª, q. 78, art. 4 ad 2, y q. 88, art. 3 ad 2 parece referir el hecho de conciencia al sólo sentido común. El P. BARBADO ha demostrado que los dos textos no están en contradicción *(La conciencia sensitiva según Santo Tomás,* 182 ss.).

Brentano ha criticado ásperamente la teoría tomista del «sentido común» que quita a los sentidos singulares el acto de conciencia, puesto que conduciría al proceso ad infinitum, dado que también el acto del sentido común necesita que a su vez sea objeto de conciencia y para ello haría falta postular otro sentido «común» más profundo y así sucesivamente (Cfr. BRENTANO, F, B, I, 176-179 nota).

En cuanto a Aristóteles, Siebeck niega que entre los dos textos *(De Anima,* III, 2, 425 *b,* 17 y *De Somno,* 2, 455 *a,* 15-17) haya contradicción: en el

es que el problema de la αἴσθησις κοινὴ respecto a los sensibles comunes, no tiene nada que ver directamente con el problema de la κοινὴ δύναμις que percibe los actos del sentir y distingue los diversos objetos. La versión latina de «sensus communis» que se da en ambos casos puede encubrir un claro equívoco, que ha tenido su expresión típica en la posición de Alberto Magno. De tal equívoco se habían apercibido bien los comentadores griegos, como Juan Filopón y Temistio, llamado por Averroes «Abbreviator Alexandri», y por tanto con probabilidad Alejandro de Afrodisia también. La cuestión es señalada con toda claridad por Simplicio, en el comentario a la frase 425 *a,* 27, que ha dado origen a la controversia: «κοινὴν δέ λέγει τήν τῶν κοινῶν αἴσθησιν οὐχ ὡς ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν πλειόνων κατὰ τὴν συναίρεσιν ἐνεργοῦσαν, ἀλλ' ὡς καὶ ἑκάστη τῶν πλειόνων ταροῦσαν κατά τήν πρὸς ἀλλήλας αὐτῶν κοινωνίαν. οὐ γὰρ οὕτω διήρηνται, ὡς καὶ μὴ κοινωνεῖν. διὸ καὶ τὸ ἴδιον ἑκάστῃ, καὶ τίνα ταῦτα γνωρίζουσιν. ἕτερον οὖν τρόπον κοινὴ λέγεται αἴσθησις ἡ ἐν ἐπί τῶν πλειόνων συνδρομῇ κρίνουσα τὸ αὐτὸ καὶ γλυκῷ εἶναι καὶ ξανθόν... ἣν καὶ καλοῦμεν κοινὴν αἴσθησιν ἐν τῇ ἰδίων συνδρομῇ ἅμα τά πλείω πρίνουσαν. Ἄλλως δέ κοινή ἡ τῶν κοινῶν ἀντιληπτικὴ λέγεται, ὡς ἑκάστης πρὸς τῷ ἰδίῳ καὶ τό κοινὸν ἐχούσης, ὥσπερ κοινῇ ὑπάρχειν ἀνθρώποις λέγομεν τό δίπον διότι ἑκαστω. ἐκείνως δέ κοινῇ τῶν δακτύλων τήν πεντάδα κατεγοροῦμεν ὡς ὁμοῦ πάντων κατὰ τὴν συναγωγήν» [50].

primero se tiene un uso más amplio, en el segundo más estrecho del mismo término ὄψις: el segundo distingue más expresamente la función «común» de la conciencia (SIEBECK, H., *Abhandlungen: Aristoteles,* 352-353). Por el contrario, los encuentra contradictorios CASSIRER, H., *Aristoteles Schrift «Von der Seele»,* 104: la segunda teoría, la definitiva, también para Sto. Tomás, señalaría un notable progreso sobre la primera. Los comentadores griegos, a excepción de Alejandro que quizás sostiene la segunda posición de Aristóteles, adscriben la función de la conciencia sensitiva a la sola λογικὴ ψυχή. Así hace Plutarco y con él Filipón que lo cita *(De Anima,* 464, 23 ss.): éste último disputa expresamente con el Filósofo: οὐκ ὀρθῶς λέγει Ἀριστοτελης *(ibid.,* 466, 34). La dificultad tendrá su solución en la metafísica tomista de las facultades.

50. «Llama (Aristóteles) común a la sensación de los comunes (sensibles), no como a aquella que actúa en la unificación de la mayoría según contracción, sino como a aquella que está presente en cada uno de la mayoría según la comunión que tienen entre sí: de hecho no se distinguen entre sí de tal manera que no tengan también alguna comunicación; por ello cada uno tiene

La posición tomista se encuentra en la línea de la de Simplicio. Toma la declaración del *De Somno*, «ἔστι δὲ τις κοινὴ δύναμις, ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καί ὅτι ὁρᾷ καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα», en sentido formal y riguroso; por esto, en la última frase «τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ τῶν αἰσθητηρίων πάντων», ve en el «κοινὸν μόριον» una facultad nueva distinta de cada sentido externo y de todos tomados conjuntamente. Para el Angélico, el sentido común no es la sensibilidad general indiferenciada, como quieren los exégetas modernos [51], sino

un objeto propio y algunos conocen otros además. De un modo se dice sensación común a aquella que juzga de la mayoría que se hallan conjuntamente, que el mismo objeto es dulce y amarillo... llaman sensación común a aquella que juzga a la mayoría en su encontrarse kimtp a los propios. En otros sentido se dice común la sensación que aprehende los (sensibles) comunes; como cada potencia tiene junto al objeto propio uno común, de manera que decimos que pertenece en común al hombre el ser bípedo, porque pertenece a cada hombre; de forma semejante predicamos en común el tener cinco dedos como conjunto para todos según la colectividad». SIMPLICIUS, *Super II. Aristotelis De Anima,* 185, 5; cfr.: 126, 27 y ss., 128; 13; 182; 29. Todos los demás comentadores griegos están de acuerdo en esta distinción: ALEXANDER, *De Anima I. cum mantissa,* 40, 20-41, 5 y 62, 2; PHILOPONUS, *In II De Anima,* 315, 9; 455, 6; 457, 7; 460, 15; THEMISTIUS, *Super II. De Anima,* 83, 2-5; 57, 15.

Según los Comentadores los sensibles comunes son sensibles «per se» porque efectúan una inmutación sobre el sentido: de hecho, como entendió Sto. Tomás, entienden el término «κίνησις» como «πάθος» a partir de la frase «ταῦτα πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα». (Cfr. SIMPLICIO, 183, 5-20; FILOPON, 455, 6; 457, 26-33).

Existe sin embargo algo de controversia en torno a la extensión de la *comunidad* de tales sensibles: si son comunes a todos los sentidos; o si algunos son comunes a todos y otros a algunos. El mismo Aristóteles, hemos visto, mientras en la primera redacción (B, 6) los había llamado comunes a todos, en la segunda (De Sensu, 4, 442, 5 y ss.) sostiene que sólo el tacto y la vista aprehenden todos los sensibles comunes. Los Comentadores no han ido más allá y la moderna fenomenología, bajo el impulso de la Gestalttheorie, parece que vuelve a poner en su sitio la sobria posición del Filósofo. De hecho, Benussi, la Escuela de Milán y otros investigadores han verificado en el campo táctil casi todos los fenómenos de «forma» conocidos en el campo de la visión.

51. Así Hicks, por ejemplo, distingue «the special separate senses» y «the sense *as a whole*»; éste percibe los sensibles comunes y es «often called *sensus communis*»; y siendo el principio de unidad de los sentidos *juzga* también sus objetos, y *toma conciencia de los actos* —exactamente como Alberto Magno (HICKS, Introduction, I, LII. De forma semejante HAMELIN, 377).

que indica una facultad realmente distinta de los sentidos externos y superior a ellos en dignidad. Si nos detenemos en la exégesis tomista se llega a pensar que es casi por razones opuestas por lo que se denominan κοινὴ αἴσθησις la percepción de los sensibles comunes, y los actos de conciencia y de juicio sensorial del sentido común. De hecho, la primera, si se quiere investigar la razón última, se funda sobre la corporeidad y en consecuencia sobre la extensión que es propia de los sensibles y de los órganos destinados a recibirlos, y desde este punto de vista se puede aceptar la expresión de aquellos Escolásticos que la consideran como el aspecto genérico del sentir; y posee un valor gnoseológico inferior respecto a la sensación propia [52]. La segunda (sensación), la del sentido común, tiene un valor superior respecto a la una y la otra: en ella se afirma la unidad del sujeto sentiente, por la que llega a ser posible la confrontación ya entre los objetos de los diversos sentidos, ya entre los objetos de un mismo sentido. El sentido común puede hacer todo esto, porque siendo la raíz fontal de la que se derivan las virtualidades de cada sentido, las contiene todas unidas en sí, y, en cierto modo, todos y cada uno de los sentidos están compresentes en tal raíz fontal y a ella retornan de hecho cada vez que pasan al acto de conocer, llevándole sus propios tributos, como los esclavos a su propio rey, según la imaginativa expresión de Avicena.

Por esta compresencia de todos los sentidos en el sentido común, y por la confluencia en él de todos los datos actuales de sus actos, el sentido común adquiere una importancia fundamental en la función perceptiva. Esto se muestra sobre todo en el hecho de que, tanto cada uno de los sentidos, como sus actos singulares, no pueden existir independientemente de la unión que tienen con el sentido común —sin el cual no son más que abstracciones.

Además, y por esto, el sentido común recoge, unifica, o para ser más exactos, en el sentido común *llegan a ser recogidos y unificados* los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un

52. Según St. Tomás los «sensibles comunes» están entre los sensibles propios y los sensibles per accidens; actualizan el sentido «non primo et per se», sino por la cualidad a la que van unidos, como la superficie por el color. «Non tamen sunt sensiblia per accidens (como quiere Hicks) quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in inmutatione sensus» (I.ª, q. 78, art. 3 ad 2).

objeto particular: la unidad del objeto, fragmentada por las particulares aprehensiones de cada uno de los sentidos, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. Adviértase sin embargo que el sentido común no «estructura» el objeto en sentido «gestaltista»: el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión, hecha por los sentidos externos, en cuanto que cada sensible propio es *inseparable* y está acompañado siempre por algún sensible común [53]. La organización primaria se da desde el principio; pero se trata de una organización de mínimo contenido objetivo y aún confusa. En el sentido común, por la con-presencia en el sujeto de todos los datos actuales de los sentidos respecto al mismo objeto, este objeto adquiere ante todo un valor propio, definido como objeto real, y después puede tener una cierta integración y corrección, incluso respecto a los sensibles comunes, por la cual la Gestalt, presente desde el principio, se hace más nítida y plena.

En los sentidos externos y en el sentido común se opera así un verdadero proceso de *«Gestaltung»,* en el que podemos distinguir dos momentos esenciales:

a) la aprehensión por parte de los sentidos externos de cualidades específicas, ya estructuradas *de algún modo.*

53. Cfr.: ἀκολουθοῦντα καὶ κοινὰ (*De Anima,* III, 1, 425 *b,* 5); ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος (ib. *b,* 2); τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβήκοσιν κίνησις καὶ μέγεθος τοῖς αἰσθητοῖς (ib. 3, 428 *b,* 22-23).

Es útil traer aquí, para confirmar la exégesis de Simplicio y de Sto. Tomás, la conclusión clara y aguda como de costumbre, del príncipe de los Aristotélicos del Renacimiento, Santiago Zabarella: «Ex his igitur patet, omnia sensibilia communia eiusmodi esse, ut singulum pluribus sensibus sentiatur per se, non tamen singulum omnibus sed aliquid omnibus, aliquid non omnibus. Aliqui etiam fuere qui dixerunt haec, sensibilia dici communia, quoniam sentiuntur a sensu communi, tamquam propria eius obiecta, quae sententia aprobanda non est quia *sensus communis non habet aliquod proprium objectum distinctum ab objectis propriis sensuum externorum,* ut patet legentibus priprium tractatum de sensu communi, in calce huius secundi. Quod si haec sensibilia communia essent proprium eius objectum, debuisset Aristoteles aliquam horum mentionem facere in tractatu de sensu communi, quia in singula animae facultate necessarium est considerare eius proprium objectum; de his tamen in ea parte nulla fit mentio» ZABARELLA, J., *In tres II. Aristotelis De Anima,* Venetiis 1.605, tc. 64, fol. 113 *ra).*

b) la unificación objetiva que éstas reciben en el sentido común. Más adelante se hablará sobre las fases de esta unificación.

Parece, por tanto, que también en la psicología aristotélico-tomista se puede hablar de «Formas» y «Estructuras» en el sentido querido por la Escuela de Berlín, sólo que la *génesis* de estas «Formas» es explicada de manera bastante distinta por las dos escuelas. En el aristotelismo tomista las «Formas» y las «Estructuras» son *dadas* (al menos de manera confusa) inmediatamente, primero a cada sentido externo y después al sentido común: toda su razón de ser está en el modo de ser y de «presentarse» del objeto. El sentido común es como el ojo ciclópeo del alma sentiente, vuelto hacia todos los sentidos y hacia sus actos y objetos: por esto la operación del sentido común no acaba en *nuevos objetos* o en *nuevas* «Formas», que no sean los mismos objetos y las mismas «Formas» de los sentidos externos. Cuando el sentido común juzga de los objetos de los sentidos, unificando o diversificando, no lo hace para llegar a «Formas nuevas», sino sólo para apresar con una sola mirada una «Forma actual», que los sentidos particulares ven «hic et nunc» desde varios lados. Las «Formas» presentes en el sentido común tienen sólo un valor «actual» porque su operación sólo se lleva a cabo sobre los datos sensoriales actualmente presentes.

Se podría formular otro problema.

En cuanto al número de los sensibles, Aristóteles presenta cinco en el *De Anima II,* c. 6: pero parece que no se trata de un número intocable, puesto que en otros lugares nombra otros, como el *número* y la *unidad* (*De Anima,* III, 1, 425 *a,* 16); el *tiempo* (*De Memoria,* 1, 450 *a,* 9); lo *rugoso* y lo *liso,* lo *agudo* y lo *obtuso* (*De Sensu,* 4, 442, *b,* 5).

Este aspecto de la psicología aristotélica de la percepción ha tenido un amplio desarrollo en los Tratados de Prospectiva que florecieron en los tiempos mejores de la cultura árabe; entre ellos merece ser recordada la Optica de Alhacén, utilizada por los escolásticos del Renacimiento, y que fue comentada al final del siglo XIII por un amigo de G. de Moerbeke, el alemán-polaco Witelo, a quien Baeumker con su potente trabajo nos ha hecho conocer [54].

54. BAEUMKER, CL., *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts,* 1908. La Optica de Alhacén y el comentario de Witelo son

Alhacén enumera hasta 22 propiedades fundamentales sólo para la vista: «Lux, color, remotio, situs, corporeitas, figura, magnitudo, continuum, discretio et separatio, numerus, motus, quies, asperitas, brevitas, diaphaneitas, spissitudo, umbra, obscuritas, pulchritudo, turpitudo, consimilitudo et diversitas in omnibus intentionibus particularibus, et in omnibus formis compositis et omnibus intentionibus particularibus» [55]. En su Comentario, Witelo precisa en muchas ocasiones con ingenio la teoría del óptico árabe, pero baste esta indicación para conjeturar el rico desarrollo que tuvo en el Medioevo la teoría de la percepción.

APÉNDICE

Para confirmar la exégesis tradicional, recojo aquí los argumentos del defensor mejor informado de la interpretación moderna, Beare.

Beare conoce muy bien, y las cita, las declaraciones explícitas de Aristóteles que atribuyen la aprehensión de los sensibles comunes a los diversos sentidos externos, pero las encuentra en estridente con-

frecuentemente citados por Galileo y son fundamentales para los siglos XIV-XVII. En la exposición hecha en Milán sobre Leonardo en 1939, en la vitrina de los libros pertenecientes al autor de la «Cena», se admiraba un magnífico códice de la Optica de Witelo. Así se enlaza el Renacimiento con el Medioevo.

55. ALHAZENI ARABIS, *Opticae Thesaurus, libri septem nunc primum editi,* Basileae per Episcopios, 1572; lib. II § 15, p. 34. Para un breve estudio sobre la psicología del Alhacén cfr. HANS BAEUR, *Die Psychologie Alhazens,* 1911. No puedo decir si Sto. Tomás conoció o no la Optica de Alhacén; por cuanto me consta, las doctrinas de los «perspectivistas» no han dejado huella visible en sus enseñanzas, quizás por su acentuado matematicismo.

G. FILOPON, en el Comentario al *De Anima,* 425 *b,* 2, observa que el Filósofo no ha insistido convenientemente en la importancia de los sensibles comunes en la constitución de los campos objetivos de las ciencias, como sin embargo había hecho Platón. De hecho el movimiento local y la quietud forman el objeto de la astronomía; la figura y la magnitud, de la geometría; el número, en cuanto es inmaterial, es el objeto de la aritmética; en cuanto que es material, concretizado en las proporciones de los sonidos, es el objeto de la música (cfr. 461, 24-34).

traste con la litigiosa expresión 425 a, 15 que carece del οὐ. A su parecer toda esta cuestión de la psicología aristotélica se muestra inconsistente; y se propone modificarla en dos puntos:

a) Los sensibles comunes no se dicen comunes a *todos* los sentidos sino sólo a algunos, particularmente a la vista y al tacto.

b) Los sensibles comunes no son percibidos por cada sentido particular, sino por el «sentido común», el cual los percibe directamente, mientras que los sentidos externos los perciben, a lo más, indirectamente. Y es porque son aprehendidos por el «sentido común», y no porque son perceptibles por todos o por más sentidos, por lo que se llaman «sensibles comunes».

Es difícil, creo, acumular tantas equivocaciones en una sola vez, como hace Beare en esta pretensión suya de corregir a Aristóteles. En primer lugar, por lo que se refiere al primer punto, incluso si se debiese decir —como por lo demás también lo dice el Filósofo (*De Sensu,* 337 a, 8 y ss.)— que tales sensibles son perceptibles todos sólo por la vista y por el tacto, esta limitación no quita el que sigan sensibles «per se» y no «per accidens» y el que sigan siendo «sensibles comunes».

En consecuencia cae también la segunda corrección de Beare que queda destruida por los mismos argumentos que él da para su tesis. Así, el *primero:* Los sensibles comunes son perceptibles por vía del movimiento; pero el movimiento es percibido por el sentido común; a fortiori... los otros sensibles comunes serán percibidos por el sentido común. Evidentemente aquí la menor es gratuita y todo el argumento es circular, puesto que Beare debe demostrar primero que el movimiento, que es un sensible común, es objeto del sentido común: lo que está precisamente en discusión.

El *segundo* argumento dice: No se da según Aristóteles un órgano especial para los «sensibls ceomunes»; ergo... no pueden ser el objeto propio de ningún sentido particular; deben ser percibidos solamente *(only)* por el sentido común.

También este argumento se mueve alrededor de un círculo. La mayor es de Aristóteles: es verdad que los sensibles comunes no tienen un órgano especial (*De Anima,* III, 1, 425 *a,* 14); pero el planteamiento íntegro del argumento está viciado. Se funda sobre la suposición gratuita —y falsa en términos de psicología aristotélica— de que cada órgano de sentido no percibe más que un objeto, aquel

propio y especificativo, de modo que se podría tener la aprehensión de cualidades corporales sin la aprehensión de los atributos generales de la corporeidad, sin los que sin embargo no pueden darse aquellas cualidades ni es posible que lleguen a impresionar los órganos.

Tercer argumento: Los «sensibles comunes» —lo admite también Beare— son propiedades esenciales del objeto sensible *ut sic,* cualidades necesarias que interesan a la objetividad y universalidad de la ciencia. Ahora bien, si para ellos hubiese un sentido especial, deberían llamarse «sensibles per accidens» y tendrían con los sensibles propios una conexión de pura «contingencia», de forma que la organización de la experiencia sería imposible.

De verdad que no logro darme cuenta de cómo Beare ha visto en tal razonamiento una prueba para su posición, tanto más cuanto que él, por coherencia lógica, ha debido —contra los textos explícitos de Aristóteles— asimilar los sensibles comunes a los sensibles «per accidens». Beare se funda en el hecho de que los sensibles comunes, como los sensibles «per accidens» y a diferencia de los sensibles propios, son fácilmente objeto de error para el sentido. A esto se puede objetar que una es la raíz de los posibles errores de los sensibles comunes y otra la de los sensibles «per accidens», aunque se pueda admitir, como veremos, que, en un cierto momento de la elaboración, unos y otros pasan bajo el dominio de facultades superiores. Pero esto no exige que el primer origen y la razón propia de su aprehensión deban atribuirse a las funciones del sentido interno como tal. Y la razón fundamental de la auténtica posición aristotélica es la de que sólo el sensible «per se» es verdaderamente sensible: el «per accidens» no lo es en sentido estricto; y que el sensible «per se» ejerce una verdadera causalidad física (e intencional) sobre el órgano. Ahora bien el sensible común es considerado por el Filósofo como un sensible «per se» (*De Anima,* II, 6, 418 *a,* 17) y por lo tanto ejerce, a diferencia del «sensible per accidens», una causalidad real sobre el órgano [56].

56. Beare no manifiesta menor desenvoltura en la exégesis de los textos. Por ejemplo, la diversidad entre 435 *a,* 27 que tiene el οὐ κ. συμβεβηκός y 425 *a* donde falta, según él «is nearly removed observing that the κοινὰ which to each special αἴσθησις are *(a,* 15) κ. συμβ.ός, are not so but are strictly *proper* to ἡ κοινὴ αἴσθησις». De manera semejante, después de aludir a 428 *b,* 22 κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκοσι οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια, κτλ., establece la equivalencia de τὰ συμβεβηκότα que en el contexto aparece evidentemente como descriptivo con τὰ κ. συμβ.ός que es siempre técnico, concluyendo: «All the concrete things perceived by us in space are (to the special sense) συμβεβηκότα in this way: they are subjects of movement and rest, magnitude, number etc., so far as they are objects of κοινὴ αἴσθησις». (Cfr. BEARE, J., I, 284, notas 1-2).

Además el estudio de la tradición no deja ninguna duda en torno a las conclusiones que la exégesis filológico-crítica de los textos, plenamente realizada, logra poner en evidencia.

Capítulo III

LOS PROBLEMAS DE LA ORGANIZACION PRIMARIA: LA FANTASIA Y LA PERCEPCION DEL CONTINUO

1. Presentaciones fenoménicas y funciones psíquicas (Stumpf)

Un problema tormentoso de la psicología moderna, que atrajo casi durante un siglo a investigadores y pensadores, es el de la percepción espacial: ¿el espacio es innato o adquirido?

Entre las posiciones extremas del Innatismo kantiano y del Empirismo inglés, se abrió camino la corriente moderada que, echando por la senda del medio, sostenía como innatas e inmediatas la longitud y la altura y como adquirida únicamente la tercera dimensión que frecuentemente era identificada con la localización [1]. Hoy causa estupor tanto ardor en las batallas, puesto que se sostiene que el espacio, en su alcance integral, es —y no puede no ser— más que dado. El progreso de la percepción procede hacia la distinción, que puede condicionar procesos parciales de construcción: así se ha suprimido un problema absurdo. ¿Es este un paso hacia el Aristotelismo o hacia el Kantismo?

La posición aristotélica admite que las cualidades formales, o bien «los sensibles comunes», vienen al sujeto como «datos»; en esto se pone esta postura tanto al Asociacionismo empirista, como a la Gestalttheorie, como también al intelectualismo de los seguido-

1. Una exposición completa tanto desde el punto de vista del análisis, como de la crítica del Innatismo y del Empirismo ha sido ofrecida por M. Pradines, lib. II entero, 80-170: donde aparece bibliografía detallada.

res de Lotz y de la escuela de Gratz. Sin embargo en la posición aristotélica, no *todas* las cualidades perceptibles son «dadas», y entre las «dadas» no todas lo son del mismo modo. Además también con respecto a las cualidades que son dadas inmediatamente, se reconoce que están sujetas a refinamientos y organizaciones ulteriores, en dependencia de la experiencia, y del entrar en acto de facultades superiores *(progresión fenoménica).*

Se impone súbitamente una observación importante: es necesario distinguir con precisión de entre los contenidos perceptibles, los que tienen un origen extra-intelectual y que pueden entrar después en el ámbito intelectual, de los que nacen ya desde el principio en la esfera intelectual o de la conciencia como tal.

Locke distinguía entre ideas de sensación e ideas de reflexión para indicar que no todos nuestros contenidos representativos tienen, por lo menos inmediatamente, un mismo origen exterior. Por ello la distinción aristotélica de las cualidades perceptibles en «sensibles per se» y «sensibles per accidens» mantiene aún hoy toda su actualidad: las dos clases difieren tanto por el origen como por el contenido.

El aludido conocimiento de los contenidos perceptibles plantea algunos problemas que parecen reales y respecto a los cuales debe probarse toda interpretación teórica de la percepción. Propongo sólo los principales, según un orden progresivo.

1) La anatomía de los órganos de los sentidos enseña que las terminaciones nerviosas periféricas están distribuidas de modo «discontinuo». Sin embargo se da el hecho de que nosotros percibimos los objetos continuos: ¿cómo pueden estímulos discontinuos y parciales originar una percepción del continuo?

2) Las cualidades perceptivas formales son siempre estructuras e implican por tanto un *mínimo* al menos de organización. La organización supone un sistema de *relaciones* de partes con partes y de partes con el todo: entonces, ¿la organización está implicada en la percepción del continuo, o bien se añade a él? Si se añade a él, ¿dónde tiene lugar la primera vez, y después cómo es referida al objeto de percepción inmediata?

3) Además de las cualidades perceptivas formales se dan cualidades perceptivas reales, los sensibles «per accidens». Dado que

todavía se habla de sensibles —aunque sean «per accidens»— se nos puede preguntar si se denominan así respecto a los sensibles propios o a los sensibles comunes, o bien por respecto a ambos. Problema todavía más importante es el de saber, también de estos sensibles «per accidens», cómo surgen por primera vez y después cómo se articulan o se unen a los sensibles «per se» para formar con ellos el objeto adecuado de una percepción en estado perfecto, como cuando digo: veo a Cleón, el hijo de Diares.

La gnoseología moderna ha advertido de diversas maneras estos problemas y no siempre los ha resuelto en el orden antes indicado.

La exposición que sigue no quiere ser un derroche de erudición: en este aspecto, por el contrario, me he limitado apenas a lo esencial. Más bien tiende a demostrar cómo algunos calificados cultivadores de la psicología moderna han llegado, fuera de toda preconcepción sistemática, a una concepción que sugiere, a nuestro parecer, una auténtica interpretación aristotélica. La excepcional importancia de esta coincidencia me ha sugerido el deseo de llegar al fin, puesto que he pensado que sólo una exposición esmerada y directa de las direcciones que se examinan puede dar valor a las conclusiones que he querido proponer en materia tan relevante.

El acercamiento más sugestivo de los nuevos problemas al Aristotelismo es, a mi parecer, el intentado por Carl Stumpf. La importancia de la interpretación de Stumpf en esta discusión aumenta de valor por el hecho de que, habiendo sido discípulo predilecto de Brentano, pudo conocer directamente el pensamiento aristotélico; psicólogo de gran talento y titular de Psicología en Berlín, tuvo, según se ha dicho, como discípulos y ayudantes a las cabezas del movimiento Gestaltista (Wertheimer, Köhler, Koffka, Gelb). Su obra se desarrolló entre el imperar del positivismo, el desarrollo del racionalismo de Meinong, de la fenomenología de Husserl y el irrumpir impetuoso de la Gestalttheorie: no obstante todo ello, a lo largo de su vida mantuvo una sobria y firme unidad de pensamiento que ha tenido su sistematización definitiva en la póstuma *Erkenntnislehre* (2 volúmenes, 1939-1940) [2].

2. Desde el primer trabajo «En torno al origen psicológico de la representación del espacio» (1873) que realizó bajo la guía del mismo Brentano, analizando Stumpf la percepción visual mostró que *color* y *extensión* no se aso-

Stumpf reconoce sinceramente a la Escuela de la Gestalt la exactitud del análisis fenoménico llevado a cabo por ella contra el abstractismo de la escuela de Graz. Las *Gestalten* son inmediatamente dadas, no construidas: nosotros *vemos* la curvatura de una línea, *sentimos* una melodía...; tales «sensaciones» son un producto de «fragmentación» posterior *(Zergliederung)* de «complejos» dados originariamente. La *«fusión»* perceptiva de un acuerdo *(Verschmelzung)* no es un acto de síntesis activa o producción, sino que es la aprehensión directa de una relación estrechamente inmanente a los sonidos —y en general— a los datos sensoriales simultáneos. La «cualidad de forma», que Stumpf llama Form, es por tanto distinta de los agregados que tienen un orden meramente exterior: es una relación concreta aprehendida inmediatamente como tal, contra la posición de Meinong.

Stumpf se inclinaba probablemente a sostener que la percepción de la forma coincidía con la aprehensión de la relación; en su última obra su pensamiento ha alcanzado una expresión más continua, eligiendo agudamente una vía intermedia entre el Asociacionismo y el Gestaltismo. La sensación no es un proceso que pueda sostenerse por sí, para *después* reunirse en la formación de síntesis objetivas: es imposible que de un mosaico de fragmentos se pueda llegar a la percepción de objetos, por eso es intrínseca a toda sensación una organización. Pero toda organización opone un *«contenido»* o unas «partes» que se organizan y un *principio* que es el vínculo de la organización: los contenidos sensoriales son los «elementos» de aquel todo organizado que es el objeto, la *relación* es el vínculo de estructura. Repite contra Meinong que tal relación no es algo abstracto, sino que emerge de los mismos datos sensoriales: es dada *en* y *con* los datos *(in und mit)*. Lo que hace más explícita la última forma de su pensamiento es un mayor acercamiento a la filosofía aristotélica. En oposición a la escuela de Graz, declara explícitamente que se da una unificación inmediata de los datos sensoriales, que es posible

cian por la fuerza del hábito, como quería el Empirismo, sino por necesidad de naturaleza. Más tarde en la obra mayor «La psicología de los sonidos» (1883-1890), podía también mostrar en el campo acústico la existencia de síntesis sensoriales inmediatas, o sea *dadas* y no construidas, como pretendía el sintetismo de Bain y la misma «teoría de lo objetos» que Stumpf ha rechazado siempre de una forma expresa.

por vía de la *unidad de conciencia:* doctrina aristotélica, acreditada por Lotz y por Brentano. Y las así llamadas «cualidades de forma» no son otra cosa que los κοινὰ αἰσθητά de Aristóteles [3]. Es esta la solución que pretendo recoger e integrar en este trabajo [4].

Stumpf presenta la propia reconstrucción crítica en dos momentos; la teoría de los atributos que le es característica y que dice tomar explícitamente de Aristóteles, y la teoría de la percepción de las relaciones que tiene en común con la *Denkpsychologie.*

a) *Aristotelismo y problemas modernos en C. Stumpf*

Stumpf partió de la distinción de *«Erscheinungen»* y *«psychische Funktionen»* a la que atribuye una importancia esencial. «Erscheinungen», término difícil de traducir —lo traducimos por «presentaciones fenoménicas»— comprende los contenidos inmediatos tanto de sensaciones como de memoria; a ellas pertenecen también las *relaciones* elementales, las cuales no son introducidas por nosotros, sino percibidas como «dadas» juntamente con los contenidos «sensoriales». Pertenecen al «material» de las funciones intelectuales, pero no son funciones ni productos de las mismas.

Las «funciones psíquicas» son actos, situaciones, experiencias de vida vivida *(Akte, Zustände, Erlebnisse),* comprenden el observar el contenido de las «Erscheinungen», el aprehenderlas unificadas en complejos, el formar las ideas y el juzgar los movimientos del sentimiento, las tendencias y el querer.

La aprehensión de lo real está condicionada por la compenetración íntima, en el acto cognoscitivo, entre la función psíquica y la «Erscheinung». Las «Erscheinungen» son reales como «contenidos», en cuanto se refieren a las funciones; las funciones son reales en cuanto que se manifiestan en las «Erscheintingen». Las funciones y

3. STUMPF, C., D, t. I, 157.

4. La teoría aristotélica se encuentra en una frase propia de Renacimiento. También BLANSHARD: The togetherness of colour and space is not like the togetherness of colour and softness: colour can be disjoined from softness: it cammot fromspace. There is something like an abuse of language in deseribus merelly as an associate something that make possible the very existence of what goes with it». (BLANSHARD, B., 76; cfr.: 123).

las presentaciones fenoménicas se objetivan las unas por las otras en cuanto que son «inmediatamente dadas» en el acto comprensivo del percibir [5].

Precisamos. Se dice «inmediatamente dado» lo que se impone en su presentarse como un hecho. Ahora bien, es un hecho que las cualidades diferenciales de los sentidos no se presentan jamás solas, sino que se dan siempre junto con otras cualidades que las integran y que por ello se llaman *atributos* de las sensaciones *(Die Attribute der Empfidungen):* no se da color sin un cierto grado de *claridad,* ni sonido sin un cierto grado de *intensidad,* sin un *timbre,* y en general todo contenido sensorial no se da si no es con una cierta *extensión.* La extensión espacial no es menos un atributo de las sensaciones visuales de cuanto lo sean las cualidades cromáticas: no se puede representar un color sin un mínimo de extensión, como han admitido Locke, Berkeley y Kant: sobre ésto están de acuerdo todos los psicólogos contemporáneos (D. I. 1 Absch. § 5, pág. 22 y ss.; cfr. § 13, pág. 155).

La conexión entre color y extensión no es fruto de hábito o de asociación, sino que es intrínseca a las cualidades sensoriales ópticas, de manera que una cierta extensión, más o menos rudimentaria, pertenece como propiedad inmanente *(als immanente Eigenschaft)* a todos los contenidos sensoriales y representativos. En este sentido Aristóteles enumeró Espacio y Tiempo entre los κοινὰ αἴσθητά o sea entre aquellos contenidos que son percibidos generalmente por todos los sentidos.

Por vía de esta propiedad, las sensaciones, *comunmente,* no se presentan jamás aisladas, sino reunidas en complejos, que Stumpf denomina «complejos de sensación» *(Empfindungskomplex);* estos constituyen los primeros «datos», son como el material bruto *(das Rohmaterial)* sobre el que se ejercitan las «intuiciones elementales» *(die elementare Anschauungen),* entendiendo por «intuición elemental» la aprehensión de contenidos absolutos, o sea, todavía no relacionados expresamente.

Este «material bruto», que los gnoseólogos y psicólogos —desde Hume a Kant, a los idealistas de todos los colores, y también a la

5. STUMPF, C., B. 4.

última fenomenología husserliana— han desdeñado, tiene una función primaria en el desarrollo del conocer. Es en relación con aquello que las diversas ciencias organizan, para finalidades gnoseológicas particulares, lo que los bloques aún informes que salen de una cantera son con relación a las pulidas placas con las que el arquitecto recubre sus construcciones.

Es de este «material bruto» del que, siguiendo ulteriores procesos de abstracción, idealización y construcción, surgen las «intuiciones elaboradas» *(die bearbeitete Anschauungen),* propias de la ciencia y de las artes. Tal es, por ejemplo, el espacio vacío y uniforme de la geometría euclídea y de la física clásica, que es una capacidad tridimensional en la que la materia puede expandirse hasta el infinito, intuición que no coincide con ninguna percepción de la vida real. Las líneas rectas, los ángulos rectos, el círculo... tal como son definidos por Euclides, son abstracciones del pensamiento: ¡pero no arbitrarias!; también ellas son engendradas desde el seno materno de la intuición elemental. Lo mismo puede decirse de las cualidades formales del campo acústico: sonidos, timbres, alturas, son «datos» y nosotros los percibimos según simultaneidad o continuidad, y sólo por la intervención del pensamiento pueden ser consideradas aparte [6]. Stumpf muy agudamente extiende la noción de «complejo sensorial» a la experiencia interna: un momento actual de nuestra vida es un complejo bruto en el que se encuentran presentes, fundidas e interferentes, situaciones de pensamiento, de emotividad, de querer.

Lo que es inmediatamente dado, tanto en la experiencia externa como en la interna, son siempre y sólamente «todos no analizados» *(unanalysierte Ganzen)* de cualidades sensoriales, una situación psíquica global. La prioridad del todo sobre las partes, afirmada en Aristóteles, tiene plena aplicación también en Fenomenología.

6. El error de Kant ha sido confundir espacio perceptivo real y espacio abstracto geométrico, o más bien considerar a éste como real en vez de a aquel. Según Aristóteles y Stumpf las cosas suceden al revés: «Ausdehnung und ortliche Bestimmtheit sind uns nur in untrennbarer Verbindung mit Sinnesqualitäten als Attribute einer einheitliche Empfindung anschaulich gegeben. Sie gehören infolgedessen ganz ebenso wie die Sinnesqualitäten zum *Inhalt* (der «Materie») unsererer Wahrnehmungen und sinnlichen Vorstellung». El espacio visual es coloreado y no uniforme, es finito, y no infinito, ni isótropo como el de la física clásica (D, II, 3 Abschn. § 26, pág. 610).

b) *La teoría de los «atributos»*

«Percibir» es para Stumpf un «percatarse de algo» *(ein bemerken von etwas):* en un sonido o acorde podemos advertir cada una de las notas componentes, o bien lo podemos aprehender como un todo unitario.

Por ello distingue Stumpf desde este punto de vista una percepción externa y una percepción interna. La percepción externa consiste en el advertir las presentaciones sensoriales (Erscheinungen), la interna, en el advertir las funciones psíquicas *(die psychische Funktionen).* Colores, sonidos, sabores, son percibidos sensorialmente; pero el pensar, como el moverse o el querer, lo son sólo por el sentimiento de sí *(Selbstbesinnung).* Esta experiencia de las actividades y sensaciones íntimas del alma puede atribuirse sólo a un sentido interno particular. Reconstruyendo la noción de «complejo sensorial», de la que se ha hablado hace poco, Stumpf llama noción primitiva *(Inbegriff)* a la representación que abarca todo el complejo, y noción *(Begriff)* a la que considera un contenido particular.

A esta distinción sigue otra de no menor importancia, la existente entre *percepción de contenidos absolutos y percepción de relaciones.* Es igualmente un hecho que el «complejo sensorial» puede pasar del estado de material bruto al de material elaborado, y es este proceso el que conduce a la maduración del acto de percepción. Pues bien, el promotor de este proceso se encuentra en la circunstancia de que el sujeto, por diversas causas —la más inmediata es la dirección de la atención— llega a advertir relaciones intrínsecas en el material de la sensación. Es la aprehensión de una relación entre las partes de un todo o de múltiples relaciones en un complejo, lo que constituye propiamente la percepción en su estadio de conocimiento distinto, es decir útil para los fines de la vida y de la ciencia. Este complejo de relaciones del material es lo que constituye la *Gestalt:* tales son las figuras, las melodías y en general las «Gestaltqualitäten» de von Ehrenfels.

La aprehensión de una Gestalt surge por tanto sobre el fundamento de las presentaciones sensoriales, internas y externas, que forman el sustrato de toda la máquina síquica; como, a su vez, la Gestalt se pone como sustrato para los procesos del pensamiento. Ello no obstante, se ha dicho, contra la escuela de Graz, que la aprehensión de una Gestalt, *por lo común,* no es menos inmediata que la de los contenidos absolutos.

Existen algunas categorías de relaciones que son percibidas inmediatamente, como los contenidos a los que pertenecen, y la Gestalt es el «todo relacional inmediato» *(ein unmittelbar Verhältnisganz).* Tales relaciones, por el hecho de ser inmanentes a los datos, no se derivan de ellos en cuanto aislados —como es, sin embargo, el caso de los atributos— sino en cuanto que tales contenidos se hallan unidos y también son diferentes entre sí por algún carácter. De manera que la percepción de las relaciones, si bien no puede calificarse como la aprehensión de un contenido aislado (un sonido), no es tampoco una *Nachwahrnehmung,* una percepción posterior a los datos, como quería el Asociacionismo; llamémosla, para desterrar toda sospecha de posterioridad fenoménica respecto a los contenidos, *Mitwahrnehmung,* co-percepción. Se quiere decir que las «Gestalten» son percibidas *juntamente* y *en* (in und mit) *los contenidos absolutos.*

De este modo, el decir que las «Gestalten» son «productos» de la unidad sintética de la conciencia, como querían Lotz y la escuela de Graz, es una expresión carente de sentido desde el punto de vista fenoménico. La percepción de un todo relacional, como seis bolas blancas de billar, puede llamarse en sentido propio una mirada intuitiva, un *Blick,* una *Einsicht,* que no tiene sentido más que referida al exterior, donde por tanto deben encontrarse sus respectivos objetos [7].

En realidad nuestra actuación cognoscitiva conoce varios grados: contenidos sensoriales, percepciones de relaciones, coneptos, juicios. En concreto, en cada acto de conocimiento válido el uno está compresente en el otro y no se sabe cómo podrían constituir un conocimiento objetivo, si la objetividad fuese propiedad sólo de uno de ellos.

Podemos concluir, por lo tanto, que las relaciones perceptivas pueden ser aprehendidas inmediatamente, juntamente con los contenidos absolutos, una vez que se han satisfecho algunas condiciones

7. En este punto Stumpf se separa valientemente de la posición, que él juzga absurda, de Brentano y de sus editores (Kraus) quienes, combatiendo en defensa de la inexistencia «mental» del objeto, habían acabado por reducir el conocimiento al único acto del juicio.

subjetivas y objetivas. De la misma manera que un estímulo auditivo cualquiera no es vivido por nosotros como una vibración sonora, sino que la intensidad del sonido debe alcanzar un cierto límite, así para la percepción de las relaciones se exige una cierta disposición del órgano sensorial y una suficiente dirección de la atención. Establecido esto, las relaciones son perceptibles como los mismos contenidos con los cuales se dan y en los que están implicadas *(eingebettet)*. No es la conciencia la que funda las relaciones entre nuestros contenidos de percepción, sino que son dadas a la conciencia, la que no tiene más que captarlas en acto. Con todo esto no se quiere decir que *todas* las relaciones presentes en un contenido sean inmediatamente perceptibles: el ejercicio y la educación pueden ayudar mucho, tanto que los especialistas en cualquier ciencia o arte captan enseguida, en el ámbito de la propia especialidad, un número de relaciones mayor que las que captaría un profano y con mayor precisión.

Se plantea aquí el problema del *desarrollo de la percepción* que prepara la discusión del segundo punto, antes anunciado.

Antes de entrar en el estudio de tal problema, nos preguntamos a modo de conclusión: ¿la percepción de las relaciones es de orden intelectual o sensorial? De uno y de otro, responde con justeza Stumpf, y debemos dar al sentido lo que es del sentido *(man muss der Sinne geben, was der Sinn ist)*.

Insistimos sobre este resultado. Ciertamente las relaciones como la igualdad, la desigualdad, la pluralidad, la unidad, la semejanza y la desemejanza, propiamente no se sienten ni se ven, sino que son percibidas en aquello que es visto y oído: se trata de un «percibir conjuntamente» *(mitwahrnehmen)* como el percibir la oposición de dos campos coloreados, el percibir la extensión *en* y *junto con* el color y, de forma semejante, otras cualidades. Lo que se ha llamado un «parangonar activo» es una percepción de relaciones sobre el fundamento de una presentación única o repetida de contenidos sensoriales relativos, en cuanto que la atención se vuelve a ellos según esta o aquella dirección hasta que la relación aparece clara y evidente [8].

8. Bühler distingue las «gestalten», como triángulos, cuadrados, círculos..., y los elementos de las mismas como «líneas rectas o curvas»; Stumpf y asimismo Gelb y Marty identifican toda Gestalt con la relación (en el caso, relación inmediata); otros, como Cornelius, Husserl, Kreibig y los Gestaltistas, distinguen. Bühler intenta combinar ambas teorías (Cfr.: BÜHLER, K., I, 2 Absch., *Gerade und gekrummte Linien als Gestaltelemente*, 66ss.).

Bühler llama a la propia teoría, que en lo esencial coincide con la de Stumpf, *«Proportionslehre»*; la percepción de la forma es *«Proportionswahrnehmung»* y las formas o «Gestalten» son *«Komplexe von Zusammenhangsrelationen»*. Sobre la coincidencia entre las teorías de Stumpf y de Bühler, cfr. STUMPF, C., D., I, § 15, p. 254.

El progreso de estas teorías, las más cercanas a la posición aristotélica, sobre la posición de la Escuela de Graz, consiste en la afirmada inmediatez e inmanencia de las relaciones en el «dato»: inmanencia de relaciones «materiales» las cuales llegan a ser «formales» con el avanzar de la asimilación y la intervención de la inteligencia refleja.

En esta posición se mantiene que la Gestalt tiene —*ex parte objecti*— como fundamento y sostén *(Träger)* un «complejo con miembros». La Gestalt es por tanto aprehendida como unidad, como un todo, en el que sin embargo se dan miembros, partes a distinguir, como en toda relación respecto a su fundamento. Si un complejo contiene *dos* miembros solamente, coinciden la percepción de la Gestalt y la percepción de las relaciones.

Köhler ha subordinado la percepción de las relaciones a la percepción de la Gestalt, pero lo verdadero es exactamente lo contrario. Con ello se quiere decir que las dos funciones (intelectivas) del distinguir y del aprehender sintético son presupuestas tanto para la percepción de relación, como para la función de Gestalt. El admitir ésto no implica sin más el caer en el error de aquellos que definen la Gestalt como el producto de la actividad sintética *(Vorstellungsproduktion)*. Es importante advertir que sin distinción de partes dentro de un complejo, no se puede hablar de Gestalt en sentido riguroso.

Así pues: ¿Empirismo o Racionalismo?

¡Atención al logicismo!, observa Stumpf: una cosa es el contenido en sí de un objeto, y otra cosa es el contenido del mismo tal como es dado a mi conciencia. Un cuadrilátero es para el matemático una figura cerrada de cuatro lados que se encuentran en ángulos rectos; para el musicólogo un acorde en Do M. es un complejo sonoro que consta de dos terceras la una mayor y la otra menor. Tales relaciones, aunque reales, son sin embargo sólo del pensamiento

reflejo y de ningún modo necesarias para la percepción. También quien no es matemático distingue claramente un cuadrilátero de otras figuras, y quien no es musicólogo distingue un acorde mayor de otro menor; más aún, son capaces de reconocerlos incluso *transportados,* y ello aún sin conocer sus definiciones (D, I, § 12, y *e,* pág. 240).

Lo que se entiende, cuando se atribuye, por ejemplo, una determinada Gestalt a una imagen visual, no es más que una aprehensión compleja de relaciones *(el Inbegriff),* en la cual se conserva la condición de transportabilidad. Esta red de relaciones, susceptible de ser transportada, es algo que ciertamente pertenece al pensamiento, y es éste propiamente, y no la pura impresión configurada, el que constituye la esencia de la Gestalt.

¿Se vuelve a la posición de Meinong? En absoluto. Stumpf distingue cuidadosamente varias categorías de *Gestalten:* mantenemos para nuestro propósito la distinción de *Gn fundadas* y de *Gnno fundadas.* Ciertamente todas las *Gestalten* deben tener un fundamento en los contenidos absolutos del complejo sensorial: esto es esencial a la Gestalt. Pero la distinción entre *Gestalten* fundadas y *Gestalten* no fundadas mantiene un valor especial en cuanto tal distinción se refiere al «devenir» de las *Gestalten.* O sea, se dan *Gestalten* que está ya delinieadas en el «Empfindungskomplex» de la presentación sensorial; mientras otras, sin embargo, surgen solamente por la intervención de factores subjetivos. Se puede hablar, por tanto, de «formas» dadas y de formas hechas, suscitadas y libres, naturales y artísticas, objetivas y subjetivas. De todos modos se ha de mantener que las *Gestalten* no fundadas, libres, artísticas, son precedidas por las fundadas y naturales, de manera que la conciencia está en condiciones de llevar a cabo el análisis y la síntesis de los miembros formales: nadie podrá encontrar jamás un gato en un boceto, si no ha visto jamás un gato al natural o en retrato [9].

La clarificación de la naturaleza de las *Gestalten* no fundadas ha traído a primer plano el problema de la contribución de la experiencia pasada —considerado como primario y exclusivo en la Asociación, secundario y descuidado en la Gestalttheorie—; Stumpf aborda la cuestión tratando el arduo problema acerca de la percepción del continuo.

9. Estas *Gestalten* podrían ser llamadas *Gestalten* de segundo orden, pero Stumpf ha reservado este término para indicar la aprehensión de una relación de relaciones, como la percepción de diferencia entre dos acordes (cfr. D, I, § 18, 3).

c) *La teoría de las relaciones*

Stumpf divide las Gestalten espaciales (y acústicas) en *simultáneas y sucesivas; las* sucesivas, en *continuas* y *discretas.* Una teoría adecuada del proceso perceptivo debe dar cuenta no sólo de la posibilidad *en general* de la aprehensión de una Gestalt, como tiende a hacer la teoría de las relaciones, sino que también debe poner de manifiesto la razón o el aspecto que diferencia fenomenológicamente las diversas categorías de Gestalten. Se puede reconocer que los resultados más notables de esta investigación analítica siguen siendo todavía aquellos suscitados por la Escuela de la Gestalt, que nos son sumariamente conocidos. A los Gestaltistas, que encuentran el análisis fenoménico solidario con los propios principios sistemáticos, se les ha contrapuesto, y a gran escala incluso por parte de la Escuela de Gemelli, una amplia y detallada contraprueba experimental que ha significado una contestación apropiada para sus principios característicos.

El problema que se plantea aquí es otro, lógicamente anterior a la percepción de la Gestalt, el ya apuntado de la *percepción del continuo* (D, I, 16, p. 274 ss.)

¿Puede ser percibido el *continuo* como tal? La pregunta podrá sorprender por el hecho de que la percepción del continuo es vivida por nosotros del modo más evidente y espontáneo, y también Stumpf, como se ha dicho hablando de los atributos, había considerado la extensión como un «atributo» inseparable de los contenidos de sensación y del «Empfindungskomplex».

Sin embargo hay una dificultad. El continuo es en sí una unidad mental y no un simple agregado; por lo tanto se pueden distinguir *partes* que se delimitan entre sí por puntos, líneas, superficies. Entre las partes perceptibles hay relaciones perceptibles, cuyo contenido global, el «Inbegriff», puede denominarse la Gestalt del continuo: hasta aquí las cosas están claras.

La dificultad surge para Stumpf cuando se tiene presente que

el continuo es esencialmente divisible al infinito en partes cada vez más pequeñas: de manera que, dados dos puntos, es siempre posible señalar un tercer punto entre los dos. Sin embargo nos encontramos con el hecho de que percibimos sólo el continuo en relación a los límites que en él están trazados. ¿Pero por qué percibimos nosotros lo real y no también lo posible?

Podemos decir, según Stumpf, que las apariciones sensoriales están hechas de tal manera, que en su naturaleza no hay necesidad alguna de poner un término al proceso de partición de puntos, aún cuando la cualidad de nuestros órganos de sentido, incluso el órgano central, ponga en realidad tales límites. La percepción de continuidad es, de esta manera, un conocimiento que nosotros tenemos por conducto de ciertos contenidos determinados de percepción, pero ella misma no es un contenido de percepción... Ella no es ni tan siquiera una consecuencia *(Folgerung)* que nosotros sacamos de la cualidad de tales contenidos de percepción, por lo menos no es una consecuencia inductiva. Nosotros no concluimos con mayor o menor probabilidad a partir de los casos en los que hemos trazado los puntos intermedios, o hemos dividido en partes las secciones del espacio, hasta donde esto es posible. Nosotros no concluímos ni siquiera de modo deductivo: ¿cuáles podrían ser las premisas de tal conclusión?

El conocimiento del espacio extenso-continuo es *inmediato,* axiomático y constituye un «axioma regional». Nosotros denominamos a las presentaciones sensoriales «continuas» si y en cuanto las pensamos como sujetas a este axioma. Y cuando decimos que la continuidad es perceptible sensorialmente, sólo se quiere decir que tenemos fundamento para sostener tales propiedades como (existentes) a priori en su naturaleza.

¿Hasta qué punto los «continuos» percibidos pueden denominarse «Gestalten»? ¿Debe preceder una multitud de percepciones de cada una de las partes y de sus relaciones?

De un proceso tal no tenemos ningún indicio en nuestra experiencia. Tanto para las «Gestalten» continuas, como para las discretas, las comparaciones entre las partes son muy rápidas. Una línea senoidal es inmediatamente percibida como dividiéndose en dos mitades, de las cuales una discurre por encima, la otra por debajo de una línea mediana según amplitudes uniformes; más simple es el caso de la circunferencia en la que las inclinaciones de la curvatura

constante se hacen tan (inmediatamente) observables a la percepción que nosotros nos damos cuenta también pronto de tal inclinación. Alguno podrá decir que el triángulo es figura-fundamento respecto a la circunferencia y que es conocido por comparación de tres lados y de tres ángulos: aumentando el número de lados se pasaría inadvertidamente a la forma de la circunferencia (D, I, § 2, p. 17).

Sea lo que sea de todo esto, es necesario reconocer que en las decisiones espaciales *hay un término perceptible definido,* aunque no exista límite alguno en matemática. Se comprende por tanto cuán arduo e inaccesible es, respecto a continuos tan simples, el conocer las partes percibidas y las relaciones percibidas entre tales partes, siempre que se quiera hablar en general de percepción de Gestalt.

La discusión, tan sutil como se quiera, ha conducido a Stumpf a una precisión importante. Existiendo la posibilidad de una división indefinida del continuo, si se dan por ello diferencias de sensación inadvertida *(unmerkliche Empfindungsunterschiede)* se pueden dar también sensaciones inadvertidas. De aquí la distinción entre presentación sensorial *(Erscheinung)* y función psíquica *(psychische Funktion).* Quien no quisiera admitirla, debe conceder que el continuo no tiene perceptualmente un fundamento adecuado y que no se da continuidad alguna en todo el campo de la percepción sensorial, lo que conduciría directamente a la categoría *a priori* en el sentido de Kant, o bien a sostener la continuidad como pura hipótesis, indispensable sólo para el trabajo científico. Entre estas dos hipótesis se impone con mayor adherencia a los hechos y a los principios, la solución intermedia ya adoptada —aquella de considerar la continuidad, como las otras Gestalten—, como un *«ens rationis cum fundamento in re».* Cuanto se ha dicho de los continuos permanentes vale en general también para los continuos sucesivos, tales como el movimiento (local), la melodía y el cambio.

La introducción de las «sensaciones inadvertidas» ha reconducido a Stumpf a la reaceptación más explícita de los principios aristotélicos.

d) *Percepción del continuo y sensaciones inadvertidas*

Se dan por tanto relaciones presentes general y especialmente en la experiencia, que pueden permanecer no percibidas en casos

singulares. Así como las partes de un todo sensorial pueden, según las circunstancias, ser percibidas con diversos grados de claridad y evidencia y algunas pueden permanecer del todo inadvertidas, así también puede ocurrir con las *relaciones* entre las partes. En un campo visual muy variado —un paisaje—, en un concierto de orquesta y también en una sola melodía, se da una cantidad natural de relaciones de las que comúnmente nuestra conciencia revela sólo algunas. Las relaciones, *que estando presentes no son advertidas,* se hallan presentes en el complejo sensorial, de modo puramente físico, y una vez nosotros prestamos atención, por ejemplo, a las relaciones cromáticas, otra vez a las de brillo, y otra vez a las espaciales. De forma semejante, permaneciendo en un mismo campo de sonidos, una vez podemos atender al ritmo, otra a la melodía; cuando atendemos al ritmo y se nos escapa la melodía, no podemos decir que los sonidos de la melodía no conservan una diferencia de altitud (D, I, § 18, 1, p. 324 ss.).

Concluye Stumpf que sólo las relaciones de estos fragmentos de la conciencia, precedentemente inadvertidos, pueden ser apreciadas, y que por medio de un esfuerzo conveniente y del ejercicio de la atención pueden ser realmente observadas después, puesto que el inconsciente en sentido absoluto no es un principio de explicación psicológica.

Una cosa es un contenido inconsciente y otra un contenido inadvertido.

Inconsciente, en sentido estricto, se dice de situaciones o actividades que escapan a todas las funciones conocidas de imaginar, pensar, querer; que siguen leyes propias, pero que no van acompañadas ni siquiera de un *minimum* de conciencia, de manera que no pueden ser llevadas al ámbito de ésta, ni cuando tienen lugar ni después (D, I, § 19, 2, p. 239).

Inadvertido, frente a lo inconsciente, indica las funciones para las cuales la conciencia actual concomitante es casi nula, la cual puede sin embargo ser aplicada a continuación a tales funciones por medio de la atención, según un aspecto funcional dado del percibir. Que tales partes y contenidos inadvertidos estén realmente presentes en la conciencia, lo prueba el hecho de que nos damos cuenta enseguida, tan pronto como cesan; el molinero que duerme se despierta con un sobresalto tan pronto como el molino se para: ahora bien, si no se

diesen estas sensaciones inadvertidas, no podría despertarse... Por ello las sensaciones inadvertidas permanecen de algún modo «compresentes» a las advertidas en la conciencia: esta «conciencia concomitante» es identificada por Stumpf con la κοινὴ αἴσθησις de Aristóteles.

Además de las «formas» continuas simultáneas, para las que se ha adelantado la hipótesis de las «sensaciones inadvertidas», se dan también las «formas» continuas sucesivas; cambios, movimientos, melodías... Se trata de contenidos característicos de percepción, para los que el carácter de Gestalt viene dado por el mismo sucederse, por el fluir de las partes. Para estos contenidos el problema de la percepción del continuo se agrava, en cuanto que implican una nueva dimensión perceptual, el tiempo en concreto, o sea la sucesión continua. ¿Cómo puede llamarse «partes» a los estados de un proceso y fundar a la vez la aprehensión de una relación y en consecuencia de una Gestalt? En cada instante singular no puede darse más que un determinado contenido particular, según una particular condición objetiva: ¿Cómo puede suceder entonces que percibamos *una* forma continua en devenir, cuando parte de ella ha pasado ya y parte está todavía por venir?

Nos podemos preguntar, sin embargo, si de verdad, cuando se da una parte de un continuo sucesivo, por ejemplo algunas notas de una melodía, esta parte, respecto al complejo actualmente sentido y al inminente, puede decirse pasada sin más. Podrá serlo desde el punto de vista físico de la sucesión del estímulo, pero no lo es ciertamente desde el punto de vista psicológico. El cambio del estímulo físico y el sucederse de una nueva situación psíquica no implica a priori la desaparición completa de la situación interior creada precedentemente, la cual puede permanecer en la conciencia y aportar su contribución a la percepción de una forma en devenir, o sea que se está estructurando en el fluir temporal de los estímulos y de las respuestas psíquicas.

Stumpf designa las propiedades de acumulación psíquica inmediata con el término de *memoria primaria,* distinguiéndolas de la memoria secundaria o del recuerdo usual. La memoria primaria hace posible el persistir, con un cierto grado de presencialidad, de aquello que debería —físicamente— considerarse ya pasado. Esta presencialidad hace que las partes separadas en el tiempo asuman fenoméni-

camente una misma forma continua de movimiento (D, I, § 15, *b*, p. 233; § 16, 6 p. 283).

La memoria primaria puede considerarse, en el plano fenomenológico, como la condición trascendental para la percepción de las formas sucesivas, como lo eran las sensaciones diferenciales, inadvertidas, para las percepciones de los continuos simultáneos.

Algo semejante podría decirse de la forma dinámica por excelencia, el *Tiempo,* en cuanto que —psicológicamente entendido— expresa la apreciación subjetiva (tiempo subjetivo) de la duración de un movimiento. El tiempo subjetivo, en cuanto es condición prerrequerida para la aprehensión de las otras formas sucesivas, surge única y propiamente del automático desplazamiento temporal que tienen las impresiones y las representaciones en la memoria primaria. Los contenidos de esta memoria primaria *(Gedächtnisbilder)* se distinguen bien de los de la memoria secundaria *(Erinnerungsbilder):* aquéllos pertenecen al conocimiento inmediato y funcionan en el presente que asume el pasado y anticipa el futuro; éstos funcionan según una inerte referencia al pasado y pueden también desviar de la aprehensión adecuada de aquello que está actualmente presente (D, I, § 16, 7 *a,* p. 292).

Detengámonos aquí.

Nuestra exposición, muy sintética, quería poner a la vista los tres principios fundamentales en los que el mismo Stumpf concentra la propia teoría (D, I, § 15, 2, p. 254).

1) *Posibilidad de percepción de relaciones.*
2) *Posibilidad de contenidos de conciencia inadvertidos.*
3) *Distinción de presentaciones sensoriales* (Erscheinungen) *y funciones síquicas* (psychische Funktionen) *como datos de conciencia heterogéneos de los cuales depende también la posibilidad de los contenidos de conciencia inadvertidos.*

2. Organización perceptiva y movimiento

a) *Movimientos virtuales y fantasía perceptiva* (Palagyi)

Habíamos comenzado con un problema de psicología fisiológica: ¿Cómo es que nosotros percibimos siempre contenidos *continuos* y

organizados, a pesar de la discontinuidad en la distribución de los elementos nerviosos en los órganos del sentido?

La esencia de la respuesta de Stumpf viene dada en la *teoría de las relaciones.* La explicación asociacionista resultaba fallida, así como la racionalista, porque habían hecho entrar las relaciones en el proceso perceptivo, o desde el exterior, por vía del hábito adquirido, o por la actividad del entendimiento: el progreso de Stumpf, innegable, consiste en haber hecho a las relaciones *inmanentes* a los contenidos perceptuales. El *Empfindungskomplex* contiene las relaciones, ya sean éstas advertidas, ya permanezcan inadvertidas; cuando son advertidas *Empfindungskomplex* llega a ser para la conciencia un *Verhältnisganz,* o sea una Gestalt. El percibir alcanza por tanto su desarrollo completo en dos estadios: *a)* al distinguir las relaciones perceptuales y *b)* al reunirlas «sinópticamente» en una unidad *(Zusammenfassung),* por la que sea posible la intuición unitaria de la Gestalt *(Zusammenschauen)* (C. Stumpf, D, I, § 15, 1 *c,* p. 235).

No hay duda de que los dos estadios, que pueden ser también denominados con los términos de *selección* y *organización,* forman el nervio del proceso perceptivo; igualmente no hay duda de que la de Stumpf es una explicación psicológica pura sin contaminación alguna de materialismo o de idealismo. Pero precisamente esto, que es el gran mérito de la teoría, comporta ciertas inquietudes que no parecen infundadas.

En primer lugar, ¿es posible construir una teoría psicológica pura, o sea, sin haber recurrido en general, remota o próximamente, a la fisiología? En una concepción adecuada de la naturaleza humana y en un Aristotelismo coherente me parece que no; y por una razón tan simple como fundamental: la de la conexión intrínseca entre órgano y facultad, que es un reflejo de la unión sustancial entre alma y cuerpo.

De la misma manera que el cuerpo es la potencia, es decir la capacidad y el instrumento del alma, así el órgano es la capacidad y el instrumento de la facultad: por el cuerpo, el alma, y por el órgano, la facultad, se ponen en contacto con el mundo externo. Las modificaciones que el cuerpo y el órgano reciben del exterior, en cuanto que son recibidas en una materia viviente, son modificaciones y actualizaciones de orden fisiológico. Cualquiera que sea, en concreto, la relación entre lo físico y lo psíquico, no existe duda de que

el proceso fisiológico, que sigue a lo primero y es antecedente (como concomitante) de lo segundo, hace realmente de intermediario entre los dos.

Podrá escapársenos la íntima esencia de esta función intermediaria del órgano, pero como tal es innegable: de otra manera no se sabe por qué los órganos del sentido están construidos de una manera dada, según una proporción evidente para la aprehensión de los objetos dados, y no de otra manera (principio de la μεσότης).

Más apropiada, para el desarrollo del vago principio aristotélico, parece una original doctrina debida a M. Palagyi, a la que no se había dado importancia y sobre la que ha llamado la atención L. Klages, su discípulo; ha sido expuesta con claridad por el P. Gemelli en relación también a nuevos hechos [10].

a) Palagyi parte del principio de que, así como los nervios motores no son reductibles a los nervios sensoriales, de la misma manera los contenidos representativos de movimiento *(Bewegungserlebnisse)* no son reductibles a los contenidos representativos de sensación externa *(Eindruckerlebnisse)*. El sensualismo, que se funda sobre esta identificación, cae con ella.

b) Se debe admitir por tanto que de la misma manera que se dan «fantasmas de color», se dan también los *«fantasmas de movimiento»* y no sólo las impresiones de movimiento. Palagyi pone mucho cuidado en determinar la naturaleza de tales fantasmas (pp. 3 ss.).

c) El fantasma de movimiento *(das Bewegungsphantasma)* no es un «movimiento» real y debe ser distinguido del impulso para el movimiento. Tal fantasma se concibe como una «interioridad pura» o como una *virtualidad de movimiento,* por la cual una situación psíquica puede ser caracterizada frente a una forma extrínseca de movimiento. Está aquí también la raíz de nuestra actividad perceptiva.

Si uno pronuncia con sentido la palabra «triángulo», con una cierta atención se puede observar que ha trazado en la propia fantasía espontáneamente y con gran rapidez una figura concreta de triángulo y lo mismo puede decirse para todos los objetos de todo el lenguaje humano. Nosotros acompañamos la palabra y el contexto conceptual

10. PALAGYI, M., *Wahrnehmungslehre,* 1925.

con ilustraciones, que son producidas por vía de *movimientos virtuales,* a veces vivos, otras difusos. Ciertamente ningún pensador prudente confundirá el contexto conceptual con las ilustraciones que añade su fantasía más o menos excitada. El sentido de la palabra «triángulo» o de cualquier otra palabra es algo general: la palabra se aplica para expresar todos los ejemplares de un género, mientras que la ilustración que por medio de nuestra imaginación *(Einbildung)* se une a la palabra «triángulo», o a cualquier otra palabra, es siempre algo singular, concreto. Brevemente expresado el movimiento imaginado, como el movimiento real, produce siempre y solamente una figura, mientras que la palabra se aplica a cualquier singular que pertenezca a la misma especie.

Un ciego de nacimiento, que fuese también paralítico de nacimiento, no tendría modo alguno de percibir el mundo externo; privado de la facultad de movimiento, le faltaría la posibilidad de ponerse en relación con el mundo externo. Esta función cognoscitiva del movimiento se tiene no sólo en la percepción de los objetos en movimiento, sino también de los objetos en reposo; es aquí donde entran en función los «movimientos virtuales» y los fantasmas de movimiento, antes descritos, y que Palagyi reduce, en su íntima naturaleza, a procesos vitales, que tienen por lo tanto un sustrato nervioso que corresponde a los movimientos mecánicos.

d) Precisamente así: sin fantasía no se da aprehensión cognoscitiva alguna de la realidad que nos circunda, ninguna visión de color y formas (Gestalten), ninguna audición de sonidos y de melodías, ninguna advertencia de las cosas corpóreas mediante el tacto. Dicho brevemente: ninguna percepción sensorial ni ninguna actividad espiritual sea del orden que sea, tanto inferior como superior [11].

Nosotros traducimos el movimiento en representación y la representación en movimiento (75).

La capacidad de llevar a cabo movimiento en la imaginación («mo-

11. «Ja, es gibt ohne Phantasie auch keine Erkenntnisnahme von dem was uns im Wirklichkeit umgibt, also kein Sehen von Farben und Gestalten, kein Hören von Tönen und Melodien, keine Beobachtung von körperlicher Dinge durch Tasten und Greifen, mit einem Worte: keine sinnliche Wahrnehmung und keine Akt irgendeiner niederen oder auch höheren geistigen Tätigkeit» (PALAGYI, M., § VIII, 69).

vimientos virtuales»), representa el fundamento de toda la vitalidad de la fantasía. Por ellos nosotros percibimos las superficies de los cuerpos y los localizamos en el espacio. Cuando nosotros decimos que vemos un cuerpo en un determinado lugar del espacio, ello significa que nosotros componemos en la imaginación un movimiento hacia aquel lugar en el que se halla el cuerpo. Se dan advertencias virtuales por las cuales nosotros fijamos los lugares de las cosas y su aparecer en el espacio; y por medio de los movimientos virtuales a lo largo de las superficies y de los contornos de los cuerpos, nosotros aprehendemos su extensión, posición y figura *(Gestalt)*. Es éste el principio fundamental de una teoría de la percepción: sin la fantasía, o sin el movimiento virtual, no se puede dar ninguna percepción de cosas en el espacio, poseedoras de una posición y de una figura [12].

La psicología moderna ha querido explicarlo todo con las sensaciones, sin darse cuenta de la importancia del movimiento, de tal forma que ha tenido que recurrir a teorías complicadas, como la de los «signos locales», para esconder su propia ignorancia. Igualmente, observa Palagyi contra Kant que es ficticia la oposición de a priori y a posteriori: baste con reflexionar sobre el hecho de que nuestra percepción del mundo real no depende sólo da la sensación sino también de la imagen, y en particular el movimiento real y las rotaciones espaciales son sólo perceptibles por vía de la imaginación (86).

Concluyamos reconociendo que es el «fantasma de movimiento» el que hace posible una intuición del espacio; y con ella una intuición de la figura; y con ella, después, una intuición del mundo externo en general. por estos movimientos virtuales llega a darse la «fusión» de las diversas sensaciones en un todo [13].

12. «Die Fähigkeit, in der Einbildung Bewegungen oder (...) virtuelle Bewegungen zu vollziehen, bildet die Grundlage unseres ganzen Phantasielebens (...) Wenn wir sagen, dass wir einen Körper an einen ganz bestimmten Orte des Raumes wahrnehmen, so ist damit zunächst gemeint, dass wir in der Einbildung eine Bewegung nach jene Orte hin ausführen, an dem sich der Körper befindet. Virtuelle Hinweisungen sind es, durch welch wir die Orte der Dinge und Erscheinungen im Raume fixieren, und durch virtuelle Bewegungen lans der Flächen und Umrisse der Körper erfassen wir deren Ausdehnung, Lage und Gestalt» PALAGYI, M., 75-76. Para el desarrollo de la teoría de la fantasía, cfr. 94 ss.; para la de los movimientos virtuales, cfr. 87 ss.).

13. KLAGES, L., Pref. a la Obra de Palagyi, XXI.

Por ejemplo: yo cubro con mi mano la abertura circular de un vaso y no sólo percibo la forma circular gracias a las diversas sensaciones que el borde del vaso determina, sino que estas sensaciones despiertan en mí un «fantasma de movimiento» que me permite fusionar los diversos datos sensoriales en un todo de la forma circular de la abertura del vaso.

Finalmente como la fantasía «directa» del movimiento toma parte activamente *(teilnimmt)* en cada percepción, así la «fantasía» *inversa* de movimiento se aleja de la percepción y madura aquellos fantasmas que se mantienen en la vida diaria, como pura «fantasía» (vuelo de fantasía).

Este es el núcleo de la ingeniosa teoría de Palagyi, que ha encontrado, entre otras cosas, buenas confirmaciones en las modernas investigaciones de psicología animal. La teoría de Palagyi considera la función perceptiva del movimiento desde el *interior,* función que nosotros atribuimos al esquema, como se verá; el movimiento sin embargo puede tener una función antecedente a ésta y ser su causa.

b) *Movimiento y «círculo formal»* (cfr. Weizsäcker)

Una recentísima introducción del movimiento, como elemento genético esencial de la percepción, ha sido hecha por Viktor von Weizsäcker, un neurólogo y psiquiatra, que se remonta a las experiencias de P. Cristian y a los principios de Prinz Auersperg [14].

a) Weizsäcker rechaza ante todo como insuficiente la teoría clásica de los *reflejos* (Flourens): es absurdo pensar que un proceso vital, al cual es intrínseca la espontaneidad, tenga toda su razón de ser desde lo exterior. El estímulo hace posible de hecho —o sea estimula— la reacción vital, pero no explica la *forma,* ni el paso de una forma de inervación a otra, tal como se observa en la «conducta» de la vida real. En las «conductas» vale siempre el principio de la consecución de un resultado igual por vías distintas.

14. VON WEIZSÄCKER, V., Einleitung.

La percepción, en su desarrollo completo, depende de condiciones *físicas, fisiológicas y psicológicas:* estos tres tipos de condición no obran independientemente entre sí; pero aunque es verdad que las condiciones físicas y fisiológicas son necesarias, sin embargo no dan la verdadera razón de lo que es la percepción, razón que debe ser psicológica. Con esto Weizsäcker rechaza el principio del Isomorfismo tal como ha sido entendido por Köhler y por Gelb.

b) La explicación positiva de Weizsäcker queda expresada por él mediante el término «círculo estructural» y su última obra lleva precisamente el título *Der Gestaltkreis* (1940). Desde un punto de vista más general, respecto al problema de la vida como tal, Weizsäcker habla del «principio de coherencia» según el cual se desarrolla y se integra el *acto biológico* (8).

Realmente en la vida se dan determinadas direcciones de desarrollo, pero la función vital se realiza siempre de modo que los cuerpos, o sea sus órganos, permanecen siempre en contacto con determinados sectores del ambiente *(Umwelt),* mientras un obstáculo superior no logra separarlos.

Por ejemplo, respecto a la vista: un hombre observa una mariposa que aparece en su campo visual. Se puede sostener que la imagen de ella se refleja en una pequeña parte de la retina. A partir de este hecho se sigue un *movimiento* de la mirada: según la dirección del vuelo del animal y según las características del vuelo tienen lugar movimientos de cabeza, del tronco, se modifica el ritmo del caminar. El efecto de estas distintas situaciones de la musculatura es siempre el mismo: hacer posible una imagen del insecto, lo más continua posible, en la zona central de la retina. Mientras se mantenga esta «coherencia», será posible la percepción del movimiento. La «coherencia» se mantiene sólo bajo la condición de tal sucesión de movimientos, de manera que *todo el proceso —ver + mover— es un sólo acto.*

c) La ejecución del acto de percepción muestra por tanto el *entrecruzarse* del proceso motor con lo que hace posible el aparecer de los objetos. El aparecer de los objetos se ha hecho posible mediante la separación de objetos «coherentes» de objetos que Weizsäcker llama «sacrificados» *(geopfert).* Este «sacrificio» se opone al

análisis, al menos en la forma de un movimiento que no es breve en principio. Mientras la mariposa nos interesa, nosotros descuidamos y sacrificamos los otros movimientos.

La cuestión decisiva en la percepción es pues: ¿en relación a qué cuerpos me percibo yo ordenado en la actualidad? Una cosa es el espacio físico-matemático, capacidad indefinida y vacía de cuerpos, otra el espacio biológico que es el de los cuerpos que me rodean y que puede variar de un momento a otro: una cosa es, por lo tanto, la integración matemática del espacio, otra la biológica.

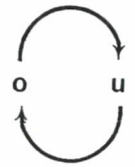
d) La integración biológica no es un sistema sino una ordenación de conductas biológicas en un presente: aquí reside la contradicción (aparente) de la integración biológica de un presente que continúa, mientras que la integración matemática se cumple sin contradicciones. Sin embargo la integración biológica, que es un *hacerse presente (Vergegenwärtigung)* se realiza sólo a través de una contradicción.

La integración biológica viene dada por lo que Weizsäcker llama el «tomar en serio» *(das Ernstnehmen)* los movimientos de la percepción: nosotros percibimos aquello que se ha hecho posible a partir de los movimientos basados en nuestra conducta. La conducta, por otra parte, no depende enteramente ni del sujeto, ni del objeto, sino de aquello que se ha llamado el *entrecruzamiento* de ambos.

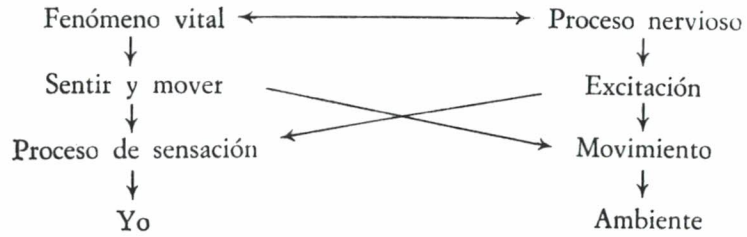
Digamos por tanto que el movimiento (animal, se entiende) se ha hecho posible por la percepción y la percepción por el movimiento: movimiento y percepción se encuentran uno respecto del otro en relación de «apertura», según una prestación recíproca. Este encuentro de movimiento y percepción no se confunde con la colaboración entre movilidad y sensibilidad, común a la vieja psicología (Bain), donde las relaciones eran entendidas sólo en términos de sustancia material, omitiendo el concurso del sujeto y la solidaridad de sujeto y objeto.

e) El «círculo estructural» es pues aquel que se establece entre estímulo y reacción; entre movimiento y percepción, entre organismo y ambiente, entre el yo y el tú, entre el yo y el no yo: cada uno de estos términos no se pone en relación con el otro más que en una serie de intercambios indefinidos. Weizsäcker esquematiza grá-

ficamente las relaciones entre organismo (o) y ambiente (u = Umwelt) (118):



Las dos series de procesos objetivos y subjetivos se dan íntimamente el uno para el otro, según el gráfico siguiente (132):



En otras palabras, no se da un mundo de por sí independiente o un sujeto de por sí independiente; sino un objeto para un sujeto y un sujeto para un objeto: no se dan «formas» por una parte y «sujetos» por otra, ni «formas» por una parte y «espacio y tiempo» por otra, sino que cada uno de estos términos viene siempre dado con respecto al otro como su «partner», como dos gemelos nacidos en un parto (Relativismo), como dos jugadores de ajedrez.

Por esto Weizsäcker llama al «principio de la coherencia» «Paralelismo coincidencial» (en oposición al paralelismo mecanicista y gestaltista), «complementarismo», o también, con Auersperg, «principio de equivalencia».

f) Según esta concepción, pues, la percepción no debe ser entendida: 1) como una especie de imagen fabricada, sino como una actividad en devenir; y 2) no es un producto final subjetivo, sino el encuentro que se produce entre el yo y el ambiente (91).

Deben caer así las concepciones exclusivistas que lo reservan todo o para lo a posteriori —mecanicismo— o para lo a priori —idealismo (12). En particular las concepciones teóricas que tie-

nen como cabeza a Kant, parten de la suposición de que nosotros tenemos una percepción del espacio matemático puro, y puesto que tal percepción no es posible a posteriori, debe postularse como función trascendental a priori de la sensibilidad. Cuando un objeto de percepción se presenta en un determinado punto de este espacio, debería ser determinado espacialmente de modo absoluto: si procede del mismo lugar una impresión óptica y otra acústica, entonces debería ser dada *eo ipso* la pertenencia de ambas al mismo objeto. Pero tal concepción, observa enérgicamente Weizsäcker, no se concilia con el entrecruzarse de movimiento y percepción en un único acto (el *acto biológico*). La transcripción de los objetos en un idéntico espacio representativo no precede a la del movimiento y a la de la percepción sino que puede seguir, aunque no debe seguir siempre. Una ordenación semejante de los distintos órganos, concluye Weizsäcker, se tiene, según nuestra concepción, no porque ellos estén ordenados según los valores locativos en un mismo espacio (matemático), sino por el hecho de que tal espacio representa una unidad en devenir de objeto a objeto, de acto a acto, y su captación final, en general, no se da en un todo preestablecido, sino que va dándose sucesivamente a tenor de los diversos puntos de vista.

La cooperación de los órganos o de sus partes no depende del hecho de que a estas partes convengan específicos valores espaciales o «signos locativos» (Lotze): *no existe una energía sensorial específica para la espacialidad.* Tampoco la conexión entre las impresiones sensoriales depende de su ordenarse en una representación espacial universal y absoluta: la «localización» espacial y temporal es relativa a los objetos concretos.

Espacio y tiempo, o sea, la ordenación espacial y temporal en la percepción, dependen de las ordenaciones objetivas de los objetos, de modo que se dice que el espacio y el tiempo están en las cosas mismas (41, 100).

La correlación entre objeto y ambiente, afirmada por Weizsäcker, en la construcción perceptiva, ha encontrado una confirmación experimental en las investigaciones del P. Gemelli sobre la orientación desde lejos de los pilotos de aviación. La orientación en el espacio depende estrechamente de la percepción que el piloto tiene sobre la posición del propio cuerpo: es la representación del «esquema» del propio cuerpo la que guía la construcción perceptiva del espacio en

el que se encuentra el piloto y en el que se debe orientar. Es decir, el aeroplano forma una unidad con el propio cuerpo y entra en este esquema representativo de él, del cual se sirve el piloto en la construcción de la representación del espacio mismo, o sea el «espacio personal», como si el cuerpo se alargase y extendiese en el sentido de las dimensiones de las alas, de la cola y de la carlinga. Se tiene por tanto una *recíproca interdependencia entre la representación del espacio externo y la representación del espacio personal* [15].

Nosotros tenemos la representación del espacio en el que nos movemos; tenemos un esquema representativo de nuestro cuerpo, o sea la representación de un espacio que es ocupado por nosotros, y por tanto un espacio nuestro, un espacio propio del sujeto. Esta representación del espacio nuestro es construida mediante los datos sensoriales, visivos, táctiles, cinestésicos y constituye el *«fondo»* del que se destacan como «partes» los movimientos de los miembros de nuestro cuerpo. «Espacio externo» y «espacio de nuestro cuerpo» no son pues dos realidades separadas netamente, sino dos realidades en una relación, recíprocamente dinámica y continuamente mudable.

Esta relación se lleva a cabo mediante nuestra capacidad motriz, gracias a la cual, por decirlo así, salimos de nosotros para entrar en el mundo externo, o bien, por la cual el mundo externo «entra» en nosotros, en la esfera del esquema representativo de nuestro cuerpo.

Por tanto la «capacidad motriz» no está separada de la «capacidad perceptiva»: no es pura actividad motriz, sino que también ella tiene una función cognoscitiva en cuanto ofrece los datos para la construcción del mundo externo [16]. Gemelli ha encontrado, por vía puramente experimental, la misma fórmula de Weizsäcker.

Hay sin embargo una esencial diferencia en el contenido último que dan los dos autores a la misma fórmula. Aunque Weizsäcker rechaza el isomorfismo estricto, se refugia al fin, también él, en una forma de paralelismo; sobre todo, Weizsäcker no hace una distinción clara entre contenidos de «forma» y «contenidos de valor», no distingue entre forma y significado de los objetos. Es esta la deficiencia más grave en la explicación psicológica de la Gestalttheorie, que Weizsäcker declara aceptar sin restricción, de manera que se tiene la impresión de que estos insignes psicólogos, que han adquirido tantos méritos en la lucha contra el empirismo materialista, corren también ellos, al fin y al cabo, el peligro de caer en otra forma de empirismo materialista, más engañosa y refinada.

15. Gemelli, A., C, 3-4.
16. *Ibid.*, 5, 14.

Retengamos por lo tanto que las explicaciones aducidas en torno a la solidaridad entre movimiento y percepción representan una contribución positiva para la interpretación de la organización perceptiva primaria, pero la organización primaria es, así como los contenidos que organiza, de carácter «neutro»; no puede ser por tanto la última razón de la estructura del objeto. El significado, como principio de estructuración, tiene un valor más fundamental, como se observa claramente en las agnosias o disoluciones psíquicas cuando el sujeto, que sigue conservando intacta la sensibilidad, no percibe ningún objeto, porque ha perdido el significado. Los factores del significado dominan sobre los sensoriales inmediatos y todo el capítulo de la *constancia perceptiva* es una prueba evidente.

Prevengamos mientras tanto las confusiones más embarazosas. Los «sensibles propios», *en cuanto a la causalidad* que ejercen sobre el órgano y sobre el sentido, son los sensibles κατ'ἐξοχήν y es sólo por medio de ellos por lo que también los sensibles comunes se hacen presentes a los sentidos; sin embargo en cuanto al *«contenido representativo»,* los «sensibles propios» son cualidades *neutras e irracionales,* privadas de significado y no analizables ulteriormente.

Los «sensibles comunes», todo lo contrario. Aunque su causalidad sobre el órgano no sea más que de segundo orden, en cuanto es una modificación de aquella primaria de los sensibles propios, sin embargo constituyen, cada uno, un núcleo representativo definido, sin el cual las mismas cualidades sensoriales no se podrían dar. Tales cualidades, precisamente porque son sensoriales, no se pueden dar más que adheridas a la extensión y delimitadas en ella dentro de dimensiones y configuraciones determinadas. Igualmente el órgano receptivo está dotado de extensión y de una estructura propia: esta correspondencia inmediata entre la estructura exterior del órgano y su función gnoseológica fue estudiada suficientemente por el Filósofo para explicar la aprehensión de los sensibles comunes. Los sensibles propio son percibidos por la μεσότης. Los comu-

nes, y las cualidades de la extensión, son percibidos *ex parte objecti,* en cuanto acompañan a los sensibles propios; *ex parte subjecti* en cuanto que también el órgano es extenso y apto para captarlos según las propiedades de la extensión. Al inciso del Filósofo de que los sensibles comunes eran percibidos por medio del «movimiento», la tradición aristotélica —por lo menos la tomista— no dio mucha importancia e identificó este movimiento con el cambio producido en el sentido por la acción de sensible.

El principio de la μεσότης implica el que toda sensación o aprehensión de cualidades elementales sea una discriminación entre las condiciones del estímulo y el estado actual del órgano. Puesto que para tener las sensaciones es necesaria una diversidad de grado entre las condiciones del estímulo y la del órgano, se puede admitir que la aprehensión diferencial en la que termina el proceso psíquico, está *precedida* en el órgano por un proceso fisiológico correspondiente, cuya naturaleza fue tan desconocida para Aristóteles, como lo es para nosotros.

Pero en la teoría aristotélica no se da una inmediata exigencia de un proceso fisiológico similar para la aprehensión de los sensibles comunes. Sin embargo aquellos Escolásticos que, como Egidio Romano, a diferencia de Sto. Tomás, sostienen que los sensibles comunes forman en el sentido una impresión y especie distinta de aquella de los sensibles propios, dejan abierto el camino para la admisión de un tal proceso, sea éste de la forma que sea. Claro que según esta posición se deberían admitir dos series diversas de procesos fisiológicos: la una para los sensibles propios, la otra para los comunes, lo que complica notablemente las cosas. Estos Escolásticos habían partido de los hechos sacados a la luz por los *Perspectivistas,* tratadistas de óptica (Alhacén en el caso); Sto. Tomás no da muestras al menos por cuando a mí me consta, de utilizar en nuestra cuestión los progresos realizados por los *Perspectivistas* en el estudio de las percepciones visuales, probablemente porque no los conocía.

Se puede admitir, por lo tanto, con sinceridad que la ignorancia en la que estaban Aristóteles y los Aristotélicos, y en la que aún permanecemos nosotros hoy, en torno a los procesos fisiológicos que acaecen en los órganos de los sentidos, en las vías nerviosas y en los centros, deja todavía envuelta en el misterio la íntima naturaleza de la percepción sensorial, considerada *a parte ante,* o sea en su

primera (pasiva) fase. Del admirable prodigio de fecundidad en la naturaleza que es la percepción, podemos observar el fruto y un poco —al menos en algunos casos— también la flor, las hojas y el tronco: sin embargo la raíz permanece siempre enterrada y no se nos ha dado a nosotros la potestad de arrancarla para saciar nuestra curiosidad.

3. Unidades perceptivas y movimiento

a) *«Gestalt» y «Konfiguration»* (Lindworsky)

Uno de los fundamentos de la «teoría de las relaciones», avanzada por Stumpf, ha sido la imposibilidad de superar de otra manera la dificultad creada por la fisiología por una parte, y por la divisibilidad indefinida del continuo por otra. Aristóteles y los Escolásticos conocían a la perfección la segunda de estas dos dificultades; ignoraban completamente la primera; por esto la percepción del continuo no les planteaba a ellos un problema especial, tal como nos lo plantea a nosotros hoy.

Stumpf, refutando intencionadamente cualquier recurso a factores fisiológicos, aunque sean desconocidos en su naturaleza, ha presentado en este campo la hipótesis de las «sensaciones inadvertidas» que hacen posible la percepción de las relaciones de la cual surge la percepción del continuo. Todo esto se puede aceptar perfectamente, mientras se trata de la elaboración de la percepción por la que se llega a los objetos que son, cada uno en sí, estructurados y distintos respecto a los circundantes; pero antes de esta presencia explícita del continuo en el *Verhältnisganze,* se tiene que explicar su presencia implícita —admitida tal presencia, como nos parece que la admite Stumpf con la teoría de los atributos y de la inmanencia de las relaciones— en el *Empfindungskomplex.* De otra manera el espacio se concibe según la Estética trascendental (Kant).

Algunos psicólogos, y entre ellos el mismo Stumpf, explican la percepción primitiva del continuo y de las otras cualidades formales como un fenómeno de «fusión» *(Verschmelzung):* como la fusión de dos o más cualidades cromáticas lleva consigo el surgir de una tercera cualidad cromática original, así la distribución ordenada de

los puntos del estímulo, lleva, por un proceso análogo, a la percepción de la continuidad entre los contenidos del objeto.

A mi modesto parecer, tal explicación no va más allá de una analogía y a lo más expresa un hecho; no da la explicación del mismo. La solución más sobria es quizá todavía la propuesta hace treinta años por Gelb, por modesta y vaga que sea: el espacio matemático no es el espacio físico y mucho menos el psicológico, por lo que la divisibilidad, indifenida tanto como se quiera del primero, puesto que es únicamente fruto de exigencias doctrinales, deja intacta la continuidad del segundo y del tercero [17]. El argumento de la discontinuidad de los elementos fisiológicos no debe exagerarse, puesto que se puede suponer, y hay buenas razones para hacerlo, que es el órgano considerado como un «todo», y no los elementos singulares, el campo propio y adecuado del influjo de los estímulos. La continuidad física en los objetos y en los estímulos y la continuidad, en cuanto es la solidaridad funcional de elementos, en el órgano, pueden considerarse todavía, a falta de conocimientos más apropiados del mecanismo fisiológico, como condiciones suficientes para la aprehensión primitiva del continuo.

El P. Lindworsky, que distingue entre *Konfiguration* y *Gestalt,* como Stumpf entre *Empfindungskomplex* y *Gestalt,* encuentra del todo superfluo un recurso a procesos fisiológicos en esta materia. A su parecer la *Konfiguration* de los contenidos sensoriales se podría encontrar igualmente en nuestra conciencia, como de lo dicho a continuación se sigue:

a) incluso si el órgano recibiese los estímulos emanantes del objeto físico según una distribución puramente atomística,

b) incluso si las excitaciones, que suceden en el cerebro, fuesen completamente aisladas,

c) incluso si fuesen distribuidas en completo desorden, de manera que no sea posible hablar en lo sucesivo de una proyección cortical de la imagen de la retina,

d) finalmente, incluso si tales excitaciones atomísticas, aisladas y sin orden, no tuviesen ninguna conexión dinámica, y por tanto

17. Gelb, Ad., A, Cap. IV, 37 y ss.

no se pudiese hablar más en modo alguno de modelos de procesos psicofísicos. Aún en la suposición de que las cuatro condiciones se realizasen, no se podría decir que nosotros percibimos un mosaico. Un mosaico realmente presupone un modelo y una localización de las partes. Pero esta última especialmente, según la distinción entre *Konfiguration* y *Gestalt,* no puede presentarse a la conciencia en el primer instante [18].

¿Cómo surge, entonces, la *Konfiguration?* Tomando, por ejemplo, la vista, respondemos: por medio del aparato dióptrico. Los bastones y conos pueden hallarse dispuestos atomísticamente, y se puede admitir que las excitaciones permanecen estrictamente aisladadas y llegan al cerebro confusas y desordenadas. Ahora hay, si imaginamos un diafragma puesto delante del ojo, el cual diafragma expone un solo elemento de la retina al estímulo físico, y si nosotros movemos despacio este diafragma hacia atrás y hacia adelante, tenemos que una de las partes del objeto, una tras otra, se presentan a nuestra conciencia en un modo que corresponde a la disposición objetiva de las mismas partes.

¿Tenemos así una representación simultánea? Sí, responde Lindworsky, porque si todos los elementos de la retina son excitados simultáneamente, nosotros adquirimos conciencia de *todas* las partes del objeto representado, de manera que se llena la totalidad del espacio sin dejar huecos.

Si en lugar de modelos en el sentido de una semejanza geométrica (vieja psicología), se quiere recurrir a modelos dinámicos, tenemos, en lugar de una explicación, una nueva hipótesis que no es menos gratuita, la de que la percepción de una hoja de encina corresponde en el cerebro a un proceso psicofísico *x*.

En este punto se muestra Lindworsky un poco irónico: su crítica está muy bien dirigida contra una teoría, como la de la Gestalt, en la que los procesos fisiológicos constituyen la explicación *definitiva* de los contenidos; no creo que sea así respecto a una teoría, tal como parece que debe ser la aristotélica, en la que el recurso a los procesos fisiológicos no puede desterrarse del todo. Lo que, por lo demás, ha reconocido el mismo Lindworsky: a su parecer,

18. Lindworsky, J., A, 116-117.

aunque los procesos psicofísicos estructurales no constituyan la condición necesaria —proposición que para nosotros es tan gratuita como su contraria, la de la Gestalttheorie— sin embargo siguen siendo posibles. ¿Qué contribución pueden ofrecer?

Antes de cualquier experiencia, responde Lindworsky, pueden reforzar las excitaciones que provienen de los estímulos periféricos, como por un proceso de *resonancia.* Pueden causar además, de acuerdo con el mismo principio, ciertas excitaciones internas, para las que no se da estímulo exterior. En cuanto a las «funciones transversales» en el sentido de Wertheimer, siguen siendo posibles, pero no son esenciales al proceso.

Después de la experiencia, se puede pensar que lleguen a formarse valores espaciales en la conciencia, como incluso en la retina (¿volvemos a los «signos locales» de Lotz?). En este caso un desplazamiento del proceso psicofísico por vía de resonancia, atracción u otros factores, puede condicionar incluso un desplazamiento de la *Konfiguration.* Por tales razones, por ejemplo, una circunferencia clara de una figura exagonal irregular puede aparecer como un círculo y muchas otras ilusiones óptico-geométricas pueden explicarse de esta manera. Al final, aunque Lindworsky no produce un avance en el problema, da a los procesos fisiológicos un puesto no inferior al que le había dado la teoría de la Gestalt.

b) *Gestalt y fenómenos de acrecentamiento* (Selz)

No menos interesante es la teoría del continuo perceptivo formulada por Selz, otro insigne psicólogo y teórico de la «Denkpsychologie» [19].

El ha protestado repetidamente por el hecho de que los Gestaltistas han pasado a las construcciones teóricas antes de haber llevado a término el análisis fenomenológico de los datos y de haberlos ordenado según criterios sistemáticos rigurosos.

Esta deficiente sistematización de los fenómenos espaciales de-

19. SELZ, O., B, 27-45: se hace la exposición según este artículo. Cfr.: del mismo autor: C, 346-347; D, 92-96 que es la última exposición divulgadora de la teoría.

pende, a su parecer, del influjo de un error fundamental que tiene como origen el atributo cartesiano de la extensión. Desde entonces, tanto los Innatistas como los Empiristas, han considerado la extensión como un fenómeno fundamental, no analizable ni descriptible ulteriormente, y Selz combate la opinión de que la extensión pueda considerarse un «tributo» de las sensaciones. Más bien la extensión espacial es sólo un subcaso *(Unterfall)* del fenómeno del continuo que puede surgir *(auftreten)* también por continuidades de alturas de sonido, de formas, de colores, así como por continuidades de lugar o bien de cualidades locales. Cada uno de tales continuos lleva en sí el carácter de extensión, de aquí que el problema, de cómo las cualidades inextensas puedan constituir el continuo, sigue siempre en pie.

Es necesario persuadirse por tanto de que el fenómeno del continuo no es aún el *último,* no es el fenómeno-límite de la sistemática fenomenológica tal como han afirmado los matemáticos intuicionistas; entra, según Selz, bajo la categoría más vasta de los *fenómenos de serie.* El fenómeno del continuo es el fenómeno de una «serie» cuyos elementos se siguen sin interrupción *(Ausfall),* sin cesuras *(zusammenhängend).* En fin, en cuanto es un fenómeno serial, el continuo —de cualquier especie que sea: sonoro, cromático, espacial o temporal— entra en la clase de los *fenómenos de acrecentamiento (Steigerungsphänomene)* que Selz explica de la forma que sigue.

Todas las así llamadas series permanentes de cualidades son *simples* series de acrecentamiento, cuando la constancia del tono de cualidad, y del grado de fuerza, de cualidad —o sea la intensidad— crece o disminuye.

Selz distingue además las series *antagonistas* de acrecentamiento —aquellas de contenidos que se excluyen, como frío y calor, las cuales tienen un límite común de indiferencia— y las series *intermedias,* relativas a los distintos colores de la escala cromática.

Los «fenómenos de acrecentamiento» que suceden en los continuos son considerados como fenómenos de variación en el grado de cualidad, y a su vez las variaciones graduales son consideradas como «relaciones entre las partes» *(Anteilverhältnis)* de procesos fisiológicos antagonistas o no antagonistas de la sustancia nerviosa. Selz explica estos fenómenos de acrecentamiento, poniéndolos en relación con una variación continua o brusca según los casos, de la

relación de partes de estos procesos en la vista, afirmando de este modo una estrecha conexión entre los correlatos fisiológicos de las cualidades y los fenómenos de acrecentamiento. Dadas las cualidades y su gradación respecto a la intensidad y a la frecuencia de los procesos de excitación fisiológica, se tendrá que el acrecentamiento de frecuencia continuo o discreto, positivo o negativo, o sea el acrecentamiento de intensidad en el mismo lugar o en lugares vecinos del campo somático, representará el correlato fisiológico de los fenómenos de acrecentamiento. Los fenómenos de acrecentamiento pueden por tanto representar el sustrato de un juicio indirecto de comparación, puesto que los mismos fenómenos de relación de grandeza y grado son fenómenos de acrecentamiento que pueden acaecer en un continuo perceptivo organizado. Esta teoría es introducida por Selz en todos los aspectos de la percepción.

Con la supresión de la fragmentación a través del restablecimiento de la continuidad de colores y de dirección —por ejemplo en un círculo uniformemente coloreado— las *relaciones de acrecentamiento* pasan a *fenómenos de acrecentamiento continuo,* y su caso límite, *la relación de semejanza* pasa a *fenómeno de constancia.*

El mismo «darse cuenta» *de una diferencia cuantitativa* es un fenómeno de acrecentamiento que está condicionado por un proceso comparativo por vía de anticipación central.

El *umbral diferencial* es el umbral del estímulo que se requiere para determinados fenómenos de acrecentamiento y la ley de Weber establece, en el ámbito de su validez, la relación de dependencia entre el acrecentamiento del estímulo y el acrecentamiento del fenómeno.

Sin embargo *el significado fundamental de los fenómenos de acrecentamiento con respecto a la teoría de la Gestalt* está en el hecho de que *el criterio de la trasponibilidad de von Ehrenfels,* que ha estado siempre rodeada de un nimbo de misterio, no es otra cosa que una *propiedad general de los fenómenos de acrecentamiento,* la cual permanece constante en una serie de cualidades graduadas según la ley de construcción de tal serie [20]. Así se repiten

20. En el Ensayo de 1941 se habla de dos modos fenoménicos de conjunción perceptiva, acrecentamiento gradual (o disminución, de cualidad o grado de cualidad) e integración (p. 13 ss. *Gradsteigerung* e *Wiederholung*).

en una escala cromática y sonora, no obstante la diversidad real de las cualidades, los mismos fenómenos de acrecentamiento dado que las «relaciones» de la sucesión se mantienen constantes. Realmente un *continuo* se dice *homogéneo* cuando en todo el ámbito de las cualidades graduadas son posibles los mismos fenómenos de acrecentamiento. De la misma manera que hay un continuo (homogéneo) de sonidos de fuerza, así hay también un continuo (homogéneo) *local* y *temporal:* de aquí la posibilidad de «transportabilidad» de las formas espaciales. De la homogeneidad del sistema de cualidades locales, respecto a los fenómenos de acrecentamiento que se originan en él, resulta la posibilidad de *series cualitativas homólogamente* construidas.

De la misma manera que el análisis del continuo cromático y sonoro nos da la clave para todos los fenómenos de acrecentamiento en el ámbito de los colores y de los sonidos, así el análisis del continuo local y temporal ofrece la clave para la sistemática fenomenológica de todos los fenómenos de serie de acrecentamiento que suceden en él, al cual pertenecen también las formas espaciales y temporales.

Con estos principios desciende Selz al análisis particular de las clases principales de contenidos fenoménicos espaciales y fenoménicos espaciales y temporales (pág. 32-40). Retengamos en la memoria la ley sobre la variación de los contenidos: «Todos los fenómenos de acrecentamiento varían:

1) según los *indicios* de aumento o disminución que ofrece la serie;
2) según la *amplitud* de la extensión o la distancia, para los fenómenos de acrecentamiento no permanentes;
3) según la *dirección* de la serie misma. Las direcciones varían según los tonos de cualidad en la forma y en el número, según se trate de series espaciales, temporales o de movimiento».

En este punto encuentra Selz, con su fuerte mentalidad especulativa, el problema del origen *a priori* de la forma de la sensibilidad. De hecho la identidad, antes demostrada, del espacio natural con el sistema (serial) de las cualidades locales, hace comprender el significado originario de los axiomas geométricos. Se trata de *leyes estructurales* del espacio natural como sistema de

lugares. Tales axiomas no se deducen el uno del otro, sino de la estructura serial específica del sistema de cualidades locales. Así se resuelve el problema kantiano, de si los axiomas de la geometría euclídea son adquiridos según un origen nocional, o por una peculiar intuición *a priori*. El sistema de las cualidades locales es así, como el sistema de los colores, un sistema nocional en el sentido de una construcción del pensamiento que está exigida por los fenómenos de la cercanía espacial óptica. Pero este sistema ideal presenta solamente *las leyes estructurales de nuestra intuición empírica,* de su sistema de cualidades: el contenido nocional y real de las mismas no puede ser dado, evidentemente, más que *a posteriori* por el objeto de experiencia (pág. 40).

La laboriosa teoría de Selz no está quizá exenta, al igual que las de Stumpf y de Lindworsky, de un excesivo intelectualismo que en su caso está centrado en torno al pensamiento matemático.

Estos fenómenos seriales de acrecentamiento pueden de hecho darse objetivamente, pero ¿cuál es su *preciso* significado en el problema psicológico de la percepción del continuo y de la forma? Esto no es fácil de decir.

De cualquier forma, la posición de Selz es la que, a nuestro parecer, tiene el mérito de haber acercado el problema de las relaciones al de la cualidad objetiva, los procesos fisiológicos y las series fenoménicas; como también el de haber insistido en la necesidad de explicar la percepción de las formas con principios puramente fenoménicos. Especialmente, la teoría general del continuo, aunque deje todavía en el misterio su origen primitivo, ofrece una explicación plausible del presentarse en concreto del continuo perceptivo a la conciencia, de su estructura y de aquella propiedad suya, tan enigmática como fundamental, que es la *transponibilidad*.

c) *Asimilación y homogeneidad perceptiva* (Musatti)

1) *El principio de homogeneidad.*

El asociacionismo ha sobrevalorado los factores empíricos, el gestaltismo los naturales: de hecho, de las respectivas críticas ha resultado que los unos y los otros intervienen según una cierta medida, incluso si se ha renunciado al principio sistemático del empirismo.

¿Es posible, por tanto, se pregunta Musatti, —*poniéndose fundamentalmente en el punto de vista de la teoría de la forma*— dar cuenta de los unos y de los otros factores de la estructuración del mundo perceptivo, recogiéndoles bajo un concepto único y una ley unitaria? [21].

El primer problema es el de preguntarse si es posible reducir a un único principio general las diversas leyes naturales fijadas por la teoría de la forma. Observa rectamente Musatti que, en caso de que se prescinda de cualquier hipótesis fisiológica, o si se le quiere conceder el puro carácter de hipotético modelo de representación de los procesos fisiológicos, correspondientes a los fenómenos psíquicos de la percepción, las *leyes de la forma* permanecen, como tales, totalmente separadas la una de la otra y expresan meras constataciones de facto.

¿Es posible, entonces, permaneciendo siempre en el campo de la pura fenomenología de la percepción, reducir a una unidad aquellas leyes diversas? [22].

El mismo Wertheimer se había dado cuenta de determinadas relaciones, existentes entre los diversos factores por él examinados: así, había observado que el factor de la *semejanza* puede ser considerado como un caso especial del factor de las *formas buenas;* igualmente el factor de la *continuidad de dirección* no es para él distinto de la misma ley de las *formas buenas*. Pero ¿qué es lo que caracteriza propiamente a una «forma buena» respecto a una «mala»? Wertheimer habla de homogeneidad, de simetría, de intrínseco equilibrio de la figura o también de figura cuyas partes son construidas según un mismo principio de que la una constituye la *continuación* de la otra.

Ahora bien, todas estas expresiones se pueden reducir, según Musatti, a la primera, o sea a la *homogeneidad* de las partes, de la forma: la *simetría* es «homogeneidad en la disposición espacial»

21. MUSATTI, C. L., C, 21-22. Este artículo con otros menores ha sido refundido en el vol. universitario: *La Psicologia della forma,* Padova, 1938, del cual tomo las referencias (D).

22. MUSATTI, C. L., D, § 17, p. 110 ss.

respecto a aquello que es el centro y el eje de simetría; la expresión *«Intrínseco equilibrio»* es vaga, pero sirve para indicar una homogeneidad de las partes en el peso y realce de sus determinados aspectos cualitativos; decir además que los distintos elementos de una curva están construidos según una «misma ley» matemática, equivale a decir que hay entre estos elementos una «homogeneidad en el grado de curvatura», etc... o sea una homogeneidad de determinados aspectos cualitativos que son traducibles matemáticamente, pero que se pueden también considerar, como aquí son considerados, exclusivamente en cuanto aspectos cualitativos.

Pero si es la homogeneidad de partes, entendida en los diversos sentidos que hemos visto, la que constituye la esencia de la *forma buena,* se comprende cómo la ley de las «formas buenas» y la ley de la *semejanza* puedan ser consideradas como casos particulares de un principio único. Musatti analiza también la ley de *clausura* y los fenómenos de *movimiento solidario* que resiste a las deformaciones, y los reduce de manera similar al *principio de homogeneidad* que es enunciado en los términos siguientes.

«Los agrupamientos formados que se constituyen en la totalidad del campo perceptivo se realizan de modo que los elementos parciales, los cuales vienen a constituir una forma determinada, presentan para ellos una determinada especie de homogeneidad y resultan heterogéneos con los elementos que permanecen excluidos y distintos de aquella forma determinada (D., pp. 163-164).

El principio adquiere su significado a partir del hecho de experiencia de que *toda forma tiende a mejorar:* basta recordar las imágenes consecutivas, el comportamiento perceptivo en la emianopsia, una gran parte de los fenómenos que ilustran particularmente los movimientos estereocinéticos [23].

El efecto de la tendencia general a la homogeneidad perceptiva es aquello a lo que Musatti llama *adecuación.* Puesto que las formas se constituyen en el campo perceptivo en base al principio general de la homogeneidad; y puesto que, por el mismo hecho de ser unificados en una forma, los distintos elementos de la forma misma tienden a modificarse *ulteriormente* según el principio mismo de

23. Acepta la reducción, hecha por Musatti, PURDY, D. M., 409.

la homogeneidad, se puede decir que las formas tienden a *solidificarse,* a volverse cada vez más estables y diferenciadas en el campo perceptivo, a través de estas modificaciones de sus elementos parciales en el sentido de una cada vez mayor realización de homogeneidad (D, 113 ss.; 161).

Tal tendencia a la homogenidad es tan real que de hecho se puede oponer y sustituir a las condiciones objetivas, de manera que con frecuencia se tiene que el aspecto de las formas y de sus elementos resulta de un *compromiso,* o del constituirse de un equilibrio entre la acción de las condiciones objetivas como tales, y la genérica tendencia de los elementos unificados en una forma de hechos homogéneos.

2) *La asimilación perceptiva*

El estudio y la interpretación de los fenómenos estereocinéticos, hechos por Musatti, suponen que la *experiencia* pasada acerca de los distintos aspectos de los sólidos aparentes influye sobre la experiencia actual (ilusoria) de manera que hace que el objeto en vías de deformación se enriquezca con un carácter de *corporeidad* injustificado en base a las condiciones objetivas de la experiencia actual, pero correspondiente a la corporeidad vivida en condiciones perceptivas análogas de formas y objetos efectívamente sólidos. De tal modo se habían hecho concurrir para la realización de los fenómenos estereocinéticos *factores empíricos,* fundados por lo tanto en la experiencia pasada. Sobre la realidad de estos factores empíricos poco o nada habíase dicho en las teorías de Stumpf, de Lindworsky y de Selz.

Los «formistas», insistiendo particularmente sobre los experimentos de Gottschaldt, han negado una influencia de «valor formativo» a la experiencia pasada. En realidad el problema, desde el punto de vista estrictamente experimental, es insoluble, puesto que no se podrá experimentar jamás sobre un sujeto que esté a la vez privado de cualquier experiencia de cuerpos rígidos en movimiento, y a la vez tan desarrollado que pueda describir su propia experiencia. Pero los «formistas» han confundido, bajo la categoría común de los factores empíricos de experiencia pasada, dos clases de factores no sólo distintos sino también contrarios, a saber los *procesos*

propiamente *asociativos* reproductivos y los *selectivos integrativos*. Los segundos son *intrínsecos* al percibir actual, los primeros sin embargo son *extrínsecos*. Según Musatti, mientras los procesos asociativos suponen el elemento perceptivo, se colocan junto a él, pueden añadirse sin límites y sin orden, de manera que pueden dañar al mismo rendimiento perceptivo del objeto y son además localizados en el pasado. Los factores asimilativos por el contrario forman una unidad con los datos actuales, son, como éstos, vividos inmediatamente, y más frecuentemente localizados sólo en el presente; se animan antes y con independencia de los factores del recuerdo, los cuales pueden también permanecer totalmente ausentes (D, 178 ss; 184).

Musatti, profundizando en la investigación, llegó al concepto de *transformación perceptiva*. La acción de los procesos asimilativos puede ejercerse tanto en el sentido de determinar, en el complejo del mundo perceptivo, el constituirse de determinadas formas o estructuras con preferencia sobre otras; cuanto en el sentido de modificar perceptivamente el aspecto de determinadas estructuras; piénsese en los juegos de buscar la figura escondida, en la percepción —frecuente entre los niños— de figuras sobre los muros manchados de humedad o en la disposición de las nubes de temporal.

Del mismo modo que la tendencia a la homogeneidad se explica no sólo determinando el modo de constituirse de formas particulares, en lugar de otras, en la complejidad del campo perceptivo, y también determinando la ulterior homogeneidad entre los elementos unificados en una forma, —así la acción de los procesos asimilativos se explica:

1) determinando el constituirse de formas particulares en correspondencia con nuestra experiencia pasada de objetos distintos;
2) determinando, en las mismas formas, una *transformación* en el sentido de correspondencias ulteriores con los elementos de nuestra experiencia pasada (D, 195).

Por medio de esta *transformación* —piénsese en lo que sucede cuando se encuentra una «figura escondida», en el inesperado aparecer de las profundidades de la luna cuando se la ve con el telescopio— los datos, subjetívamente presentes, adquieren de improviso una nueva unificación formal. Esta transformación no puede

ser debida exclusivamente, como quiere la Gestalttheorie, a los factores naturales de la forma; es comprensible sólo en base a nuestra experiencia de tal y tal objeto particular, v. gr. el perro (respecto a la figura escondida), y de las características de los cuerpos iluminados, de las sombras que presentan, o sea de las relaciones espaciales entre la fuente luminosa, los objetos que interceptan la luz y las sombras proyectadas por tales objetos (respecto a la observación de la luna). Para quien desconociese absolutamente la realidad de los objetos y de las condiciones normales que ellos presentan, aquellas transformaciones serían imposibles.

Entran claramente en esta explicación los múltiples y ricos fenómenos de la *constancia perceptiva,* para los cuales los factores naturales de la forma no parecen por sí solos suficientes.

Por lo tanto, juntamente con los factores naturales, colaboran también en la estructuración del objeto en la percepción actual, los factores asimilativos. Las dos series de factores —*es importante darse cuenta de esto*— no obran como dos influjos, *per se* distintos, sino según una influencia *unitaria* inseparable de hecho, de manera que el objeto en sus contenidos constitutivos es vivido de un modo tan simple e inmediato que escapa, en la mayor parte de los casos, a cualquier análisis (D, 209; 212 ss.)

Musatti da un último paso.

3) *Organización y significado*

El examen desapasionado de los contenidos de experiencia actual conduce por lo tanto a reconocer que factores naturales y factores empíricos forman en el acto un *único* principio real.

En este punto Musatti recurre a una nueva noción, la de *organización psíquica:* ella debería sustituir el principio del Isomorfismo y dar razón a la vez de la contribución esencial que se ha reconocido a los factores empíricos, en cuanto que son factores de asimilación.

En esto él parte de la constatación de hecho de que las transformaciones asimilativas no requieren, de manera absoluta, la subsistencia en nuestro pasado de una experiencia, *exactamente* conforme en todo a las condiciones actuales de la percepción. Nosotros, por ejemplo, no reconocemos sólo la caricatura de personas cono-

cidas, sino que reconocemos a partir de unas pocas líneas la caricatura de un hombre, incluso si el perfil se refierea una persona desconocida para nosotros. Si una caricatura jamás vista, de un rostro para nosotros desconocido, es perceptívamente vivida como un rostro significativo, el proceso por el cual en las pocas líneas que constituyen objetivamente la caricatura se determina aquel enriquecimiento, aquella transformación perceptiva, por el que precisamente decimos que la caricatura misma es un dibujo significativo, no puede determinarse más que sobre la base de la experiencia pasada. Pero no de la experiencia de aquel mismo dibujo, que para nosotros es por tanto nuevo, y del rostro que él representa y que para nosotros es desconocido, sino del *sistema organizado* de nuestras experiencias de los rostros humanos y de sus impresiones en general. En cierto modo aquel dibujo *se coloca* en aquel sistema, encuentra su puesto en él (D, 214).

Es plausible por lo tanto, concluye Musatti, admitir que subsiste una *organización* de nuestras experiencias singulares pasadas (una organización de nuestras experiencias pasadas, respecto a las variaciones que los aspectos de las cosas sufren al cambiar su posición, y una organización de nuestras experiencias pasadas respecto a los ademanes y expresiones de los rostros humanos, etc....) y que es a través de tales organizaciones de los elementos de nuestra experiencia presente, y no directamente sobre la base de cada experiencia partciular, a través de lo que los procesos asimilativos mismos se determinan. Es la organización que se establece en los contenidos de la experiencia pasada la que domina y da razón del percibir actual (D, 188).

¿Por qué todo esto?

Musatti asigna como última razón el «finalismo» inscrito en el acto mismo del percibir, en cuanto que sólo de este modo tiende la percepción a dar un conocimiento de la realidad externa *(función biológica de los factores de homogeneidad y asimilación).* La transformación que se opera en el campo perceptivo por efecto de una tal tendencia, se desarrolla, en cuanto es tendencia a la homogeneidad, en el sentido de una reducción, tanto de la variedad cualitativa, como de la variedad cuantitativa de los elementos de la percepción. Las experiencias taquistoscópicas de letras sin sentido y de palabras con sentido (cfr. vol. I, sec. II, c. IV, § 4) son una prueba clara

de que el constituirse de unidades formales complejas tiene una *función económica;* tal constituirse, en cuanto aumenta el campo de la realidad física perceptivamente eficiente, dado que la función biológica de la percepción es la de realizar el contacto con la realidad externa, aumenta la referida función (D, § 24, p. 164 ss.).

Musatti, precisando más, ve en el desarrollo de los procesos asimilativos una dinámica interior y con un final muy expresivo la aproxima a los *procesos de resolución de una tarea mental.* Observemos un dibujo en perspectiva: en él los lados objetivamente horizontales de una superficie rectangular (v. gr. una ventana), son reproducidos como convergentes, no paralelos, y la ventana no es vista enteramente en el plano del dibujo, sino como situada oblicuamente en profundidad. Es evidente en este caso la acción de los factores asimilativos, los cuales conducen a la formación de un *esquema* de organización que, a su vez, es capaz de animarse y realizarse como un todo de experiencia actual.

La noción de *esquema* perceptivo no es nueva, pero el planteamiento hecho por Musatti es original y constituye uno de los progresos más notables realizados por su teoría.

Se puede decir, concluye él, que el esquema según el cual estos procesos asimilativos se determinan equivale a aquel de un proceso de resolución de una tarea mental. Realmente el aspecto del objeto percibido, tal como resulta por la acción de estos procesos asimilativos, corresponde a la solución de un problema cuyos términos están contenidos en el objeto mismo de la percepción actual: el problema que consistiría en el determinar qué forma y qué posición deban tener determinados cuerpos y objetos situados en el espacio vertical, una imagen correspondiente al dibujo que tenemos frente a nosotros; y el problema inverso a aquel resuelto por el dibujante al efectuar su dibujo según las leyes de la perspectiva. Se puede decir que en la inmediatez de aquel dibujo nosotros damos directa e inmediatamente una solución a aquel problema (D, 186).

Nosotros no podemos siquiera imaginar cuál sería perceptivamente el aspecto del mundo si no existiera la estructura perceptiva, pero podemos razonablemente suponer que la realidad externa nos aparecería en una indefinida multiplicidad de aspectos y en continua variación, sin la posibilidad de apresar nada fijo y estable en una caótica realidad tal. Por ello no sólo la que hemos llamado *«contacto*

con la realidad externa actual y pasada» se realizaría respecto a una parte más pequeña de aquel mundo externo, sino que aquel mismo contacto sería también totalmente inadecuado para asegurar cualquier adaptación de los sujetos a la realidad, y con ello, la percepción no cumpliría su propia función (D, 242, 245).

Es por lo tanto legítimo considerar la «estructuración» perceptiva, entendida en el amplio sentido visto, como un carácter intrínsecamente unido a la misma naturaleza de la percepción y admitir que, también en el proceso ontogenético y filogenético de la función perceptiva, aquel carácter no surge en un momento dado, sino que subsiste siempre con aquella función, aunque sea modificándose a través de su proceso de desarrollo, tal como nos lo aseguran las observaciones de psicología infantil y animal.

* * *

Musatti ha insistido mucho para que su posición y la de su maestro, Benussi, no se compare con la de la Escuela de Graz, tal como muchos continúan haciendo [24]. Por cuanto respecta a la posición personal del mismo Musatti, creo que la exposición que se ha hecho manifiesto como bastante fundada su protesta. En su forma definitiva, la suya es una teoría original, fuertemente pensada y construida y de notable valor explicativo.

Hay sin embargo un punto que me deja muy perplejo. Musatti, como los Gestaltistas, no habla más que de *«formas»,* las cuales absorben cualquier categoría de objetos. Pero se ha demostrado que la percepción de un objeto, aunque presupone la percepción de una forma, la supera por la cualidad y la densidad del contenido; mientras el contenido de las «formas» es ontológicamente neutro, aquel de los objetos por el contrario es el índice de la posición que ellos ocupan en el mundo de la realidad e implica complejas apreciaciones de valor. Tal «significado» tiene tanta importancia en el proceso perceptivo que, como se ha hecho notar más veces, domina y subordina a sí el aparecer de la misma forma, dando así la primera justficación del principio del finalismo perceptivo que el mismo Musatti ha afirmado enérgicamente.

24. Musatti, C. L., B, 329 ss.; Cfr. también: C, 21, n.

Además el nervio de la teoría de Musatti viene dado por el principio de homogeneidad que se actualiza en los procesos de asimilación por los cuales se llega al *esquema* de organización. Todo está bien dicho: pero en concreto Musatti nada dice acerca del «cómo» surge este esquema y de si todos los esquemas —esquemas formales, esquemas objetivos— tienen un mismo devenir. Su teoría, que es esencialmente genética, llega a ser así deficitaria de una verdadera explicación genética, a la que se habían acercado, al menos parcialmente, los autores que, como Stumpf, han recurrido a las teorías aristotélicas de los sensibles comunes, del sentido común y de la memoria primaria.

¿Cómo surge la aprehensión de la forma, o sea de los sensibles comunes? He aquí el problema central y frecuentemente exclusivo para los Gestaltistas, y también para muchos no Gestaltistas y hasta críticos de la Gestalttheorie.

Pero no es menos importante el otro problema: ¿cómo se llega a la percepción de los objetos reales en su concreción, o sea de los sensibles *per accidens?* Es éste el problema de la *organización secundaria,* como confirma también la parapsicología.

La psicología aristotélica ofrece los principios generales para una explicación funcional de ambas organizaciones y a la vez, por lo menos en la elaboración más madura (La árabo-tomista), las distingue netamente. Cerramos el capítulo puntualizando los principios que rigen la organización sensorial primaria.

4. La teoría aristotélica del continuo perceptivo

a) *Contenido y campo actual de conciencia*

Volvemos al análisis funcional-sistemático.

Los problemas de la organización primaria, como también han admitido Stumpf, Selz y Lindworsky, se concentran en la percepción del *continuo,* hacia la cual confluyen y de la que se deducen la integración homogénea, la percepción de las relaciones, la percepción de las formas definidas y organizadas.

La percepción del continuo. El problema es tratado expresamente por Aristóteles en el *De Sensu et Sensato,* donde se pregunta

si las cualidades sensibles son divisibles hasta el infinito, sobre todo en orden a la percepción [25].

La respuesta es resueltamente negativa. Es imposible que las cualidades sensibles sean divisibles hasta el infinito, porque tales cualidades, precisamente porque παθητικαί están hechas para obrar sobre los sentidos y moverlos a la sensación, como el color tiene que mover la vista. Si tales cualidades fuesen divisibles hasta el infinito, de forma que el sentido debería sentir también las más pequeñas magnitudes. Aún más, debería sentir hasta los puntos, que son el término del continuo de longitud.

Pero esto es imposible sobre todo por parte del sentido. El sentido es una facultad sujeta a magnitud, en cuanto es el acto de un órgano corpóreo, y por lo tanto no puede estar influido más que por aquello que tiene una cierta magnitud, puesto que debe existir adaptación entre el estímulo y la facultad correspondiente. La acción del estímulo sobre el órgano subyace a definidas condiciones de *distancia,* mínima y máxima, más acá y más allá de la cual no se da sensación. Y los indivisibles no pueden, por ejemplo, ser visibles, porque tales objetos están entre la visibilidad y la invisibilidad: deberían ser visibles en cuanto que están en el término de la visibilidad, invisibles en cuanto están también en el término de la invisibilidad. Lo indivisible sería en parte visto y en parte no visto, lo que, para un indivisible, es absurdo.

A este argumento dialéctico sigue otro más apropiado, aunque todavía deductivo. Cuando tenemos cualidades sensibles que no son ya susceptibles de división, hay que suponer que se da un cuerpo mínimo que transciende toda división de cualidades sensibles y que *por lo tanto* ya no tiene cualidad alguna sensible, ni color, ni gravedad, ni cualquiera otra, y tal cuerpo no será ya sensible. Siendo, en la hipótesis contraria —que concuerda con la de Stumpf a la que antes hemos aludido— tales pequeños cuerpos partes del cuerpo entero que es sensible, se tendría consecuentemente que un cuerpo sensible consta de entidades no sensibles, lo que es absurdo. Y no se diga, observa con agudeza el Filósofo, que tales cuerpos mínimos, aunque no puedan ser conocidos por el sentido, pueden serlo por

25. *De Sensu* 6, 445 b, 3-446 *a*, 22.

el entendimiento, puesto que ninguno de los objetos situados en el exterior, fuera del alma, puede ser expresado por el entendimiento si no es en dependencia del sentido y del acto del sentir. Por lo tanto si tales cuerpos mínimos no son objeto de sensación, tampoco lo son de intelección [26].

Hasta aquí la discusión teórica a partir de la cual podemos conducir, para una valoración de la teoría de las relaciones de Stumpf, Lindworsky y Selz, que las relaciones implicadas o atribuidas a los contenidos de percepción, en tanto pueden ser objeto de aprehensión intelectual, en cuanto primero lo son de la aprehensión sensorial.

Sigue la discusión psicológica. ¿Es el continuo divisible hasta el infinito? y si lo es, ¿es también perceptible en esta división hasta el infinito? A la primera pregunta la respuesta es distinta según que se trate de una división en partes iguales, por ejemplo la medida de un palmo, o bien en partes proporcionales, por ejemplo la mitad, y que la parte a dividir sea una cantidad finita. En el primer caso la división es finita y se acaba, en el segundo la división puede proceder hasta el infinito.

En el segundo caso —porque el primero no plantea ningún problema— es necesario distinguir bien la divisibilidad matemática de la real, y el modo de ser matemático del modo de ser real de las partes en las que el continuo es divisible.

Realmente la cantidad de los cuerpos reales es siempre una cantidad cualificada, y las cualidades son modos de ser y «formas» las cuales en sí no son infinitas, sino que se suceden en modo discontinuo como los colores en la gama cromática, los sonidos en la acústica, los sabores en la gustativa, etc.... De hecho estas cualidades, que se encuentran en un continuo indiviso, son también indivisas en acto como el continuo y, como él, divisibles sólo en potencia. Mientras el continuo permanece indiviso, tales partes, indivisas en acto-divisibles en potencia, operan sobre el órgano del sentido como un estímulo *único:* aquellas partes mínimas como una diezmillonésima, precisamente porque en el continuo indiviso están

26. Οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ'αἰσθήσεως. *De Sensu,* 6, 445 *b,* 15-16.

en potencia, no tienen influjo alguno, consideradas individualmente, y como tales permanecen ignoradas para el sentido. Las «sensaciones inadvertidas» de Stumpf no tienen por lo tanto una realidad psicológica. Y Sto. Tomás, profundizando en el argumento de Aristóteles, echó por tierra también la teoría de una percepción del continuo en dependencia de la percepción de relaciones entre las partes ínfimas potenciales del continuo, como había formulado el mismo Stumpf: aunque sea de una forma mitigada, ésta es siempre un engaño del matematicismo en psicología.

«Patet ergo ex praemissis, observa el Angélico, falsum esse quod quidam *Mathematici* dicunt, quod nihil simul totum videtur, sed visus percurrit per partes visibiles ac si videret sic continuum, sicut et moveri [27]. Decipiuntur autem in hoc quod partes continui non sunt visibiles actu, sed solum in potentia. Unde *visus utitur toto visibili ut quodammodo uno indivisibili in suo genere,* nisi forte utatur partibus non divisis ut divisis, sicut cum singillatim inspicit unamquamque. Sed tamen nec in hoc procedit visus usque ad quascumque minimas partes, quia sic sentire dividiretur in infinitum quod supra dimissum est pro inconvenienti» [28].

Una cosa es el continuo matemático, otra el continuo físico: el primero corresponde solamente a la cantidad y prescinde de las cualidades reales a las que sin embargo se encuentra por naturaleza ligado; el segundo corresponde a la cantidad tridimensional de un cuerpo real, que es el sostén y el sujeto inmediato de las cualidades reales. Ahora bien, para cada especie corpórea se exige un *mínimum* de cantidad para que se salve su naturaleza; y no se puede de hecho llevar la división hasta el infinito, sino que nos debemos detener en un cierto límite, sea éste el átomo o bien la molécula, más allá del cual el individuo físico —y con él la especie— no pueden subsistir ya y la sustancia se transforma. Lo que se dice de la forma sustancial, vale «a fortiori» para las formas accidentales que sirven de fundamento para los estímulos sensoriales; tales cualidades están difundidas según la cantidad del cuerpo, de manera que reduciendo la

27. Es ésta sustancialmente la posición de Alhazen, pero no sé por qué Sto. Tomás se contenta con una alusión tan rápida: ¿quizá porque no conocía de primera mano la teoría del Optico árabe?

28. S. Tomás, *In de Sensu et Sensato,* lect. XV, n. 218.

cantidad del cuerpo se reduce la consistencia de estas virtualidades naturales que por vía de tal debilitación provocan precisamente el cambio de otra sustancia.

Por medio del cambio sustancial que sobreviene, las partículas pasan a formar parte de un nuevo todo sustancial, de forma que pierden en él la primitiva cualificación: en este estado de cosas tales partículas no son ya perceptibles según la cualidad precedente que han perdido, ni siquiera potencialmente, sino que quedan como perceptibles en potencia sólo como partes de la nueva sustancia [29]. Los mínimos cuantitativos operan siempre y sólo en el complejo y en el «Todo» al que pertenecen.

Aristóteles cierra la discusión del problema con una consideración de claro tono realista, inspirada en el principio de la μεσότης, que rige su gnoseología sensorial, el cual preludia claramente las nociones modernas de umbral sensorial. Cada sentido, observa el Filósofo y desarrollará después Sto. Tomás, es una facultad particular que tiene una virtud operativa propia, dotada de un grado determinado de intensidad: si el estímulo es intenso, el sentido emplea una energía mínima: pero si el estímulo es bastante reducido, el sentido debe actualizar toda su energía para aprehenderlo. Pero siendo la energía sensorial finita en intensidad, se llegará a un punto tal que la energía sensorial será insuficiente para crear las condiciones de la aprehensión. Estos objetos mínimos, aunque físicamente pueden considerarse reales y sensibles, psicológicamente no lo son, y no precisamente por su naturaleza sino por la del sujeto que tiene una energía sensorial limitada [30]. Cito el comentario tomista que no ha perdido nada de su actualidad para una teoría psicofísica del conocimiento sensorial.

«Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quanto virtus sensitiva est excellentior, tanto minorem inmutationem organi a sensibili percipit. Manifestum est autem quod quanto minus est sensibile, tanto maiorem inmutationem facit organi; et ideo indiget excellentiori virtute sensus ad hoc quod sentiatur in actu. Manifestum est autem

29. *De Sensu,* 6, 449 *a,* 9; cfr.: *De Generatione et Corruptione,* I, 10, 328 *a,* 27 ss.

30. *De Sensu et Sensato,* 6, 446 *a,* 10.

quod potentia sensitiva non crescit in infinitum, sicut nec aliae virtutes naturales. Unde etiam si corpora sensibilia in infinitum dividirentur, tamen non semper inveniretur superabundantia sensus in excellentia virtutis secundum ipsam superabundantiam sensibilis in parvitate, nec etiam hoc esset superabundanti parvitate sensibilis separata remanente; quia superabundans parvitas sensibilis est in potentia ut sentiatur a certiori et perfectiori sensu: qui, si non adsit, non poterit actu sentiri, sed tamen erit sensibile quantum est in se; jam enim et quod separatum est, et quando sensus adveniet sentietur in actu. Sic igitur patet esse verum quod supra dixi (initio cap.) nullam mapnitudinem esse inpisibilem, scilicet quantum est in se, quamvis sit invisibilis propter defectum visus» [31].

Queda firme en la psicofisiología aristotélica que los sensibles per se propios son los estímulos inmediatos y primarios para el órgano del sentido —contra la reducción de Demócrito de todos los estímulos al movimiento local.

Sin embargo los sensibles propios son cualidades concretas de la materia dependientes de la cantidad, tanto para ser como para actuar. Y entonces se debe concluir que los continuos físicos sensibles sobre todo no son *realmente* divisibles hasta el infinito, porque hay una cantidad definida para salvar a la especie; pero aún lo son menos *gnoseológicamente,* en cuanto que el estímulo, para poner en movimiento al órgano, debe tener una cierta intensidad, que a su vez se hace posible sólo con la conservación de una cierta cantidad. La técnica moderna, con la invención de los medios de aumento, ha remediado en parte el inconveniente de los objetos infrasensibles. La discusión teórica sostiene sin embargo intacto su valor porque de hecho el inconveniente no ha sido eliminado, sino que subsiste todavía, sólo que se ha trasladado a otros objetos.

* * *

b) *La «fusión» perceptiva*

En la solución de los tres autores citados (Stumpf, Selz y Lindworsky) tiene una importancia decisiva el problema de la «fusión»

31. S. Tomás, *In de Sensu et Sensato,* lect. XV, n. 221.

de los datos sensoriales, por la que se operaría la integración perceptiva. El problema en sí es simple y apremiante en sumo grado. Un objeto de percepción actual presenta varias cualidades y aspectos perceptuales: de estas cualidades ¿produce cada una una aprehensión singular, o todas conjuntamente concurren en una única aprehensión del objeto? Problema de la *«fusión simultánea».*

Un objeto crece en claridad perceptiva con la repetición de las experiencias: ¿cómo es entonces posible que los contenidos de las experiencias pasadas bajo ciertos aspectos integren la experiencia actual y bajo otros se integren en ella? Problema de la *«fusión sucesiva»,* que Stumpf resolvió con la «memoria primaria».

1) *La fusión simultánea.* Aristóteles ha tratado expresamente de la «fusión simultánea», ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ, en el último capítulo del *De Sensu et Sensato* [32]. Su reflexión es muy lineal. Sobre todo hay que retener que los objetos (y estímulos) simples son más sensibles que los objetos (y estímulos) compuestos de muchas cualidades: un sabor, un color, una voz aislada... se advierten mejor por sí solos: cuando se encuentran en conjunción con otras cualidades, acaban oscureciéndose la una por la otra.

El principio de la discusión sigue siendo metafísico, pero no separado de la observación fenomenológica. Cualquier acto aprehensivo no puede en un mismo instante enderezarse más que a un solo objeto: por lo tanto los sentidos no pueden actualizarse, sucesivamente, más que en un solo objeto y en una sola forma y no existe potencia alguna que pueda recibir simultáneamente diversas formas.

32. Cfr.: *De Sensu,* 7, 447 *a,* 13 ss. En la psicología moderna el problema de la «fusión perceptiva» ha sido especialmente profundizado en el campo de la visión *(colores complementarios)* y en el campo acústico *(consonancia y disonancia).* La fusión ha sido definida por Stumpf como «la relación de dos contenidos, especialmente de dos contenidos sensoriales, por medio de la cual no se forma una simple suma, sino un todo. De esta relación resulta que cuanto más se elevan sus grados, más se acerca la impresión total —permaneciendo inalteradas las otras condiciones— a aquella de una única sensación para la que el análisis resulta cada vez más difícil» (Stumpf, C., A, t. II, 125). Hoy conocemos hechos y leyes en abundancia tanto para la fusión visual como para la acústica, pero la íntima naturaleza del proceso está todavía a merced de las teorías y no sabemos nada con seguridad. (Cfr. la larga discusión sobre la fusión de los sonidos en: Lalo, Ch., 122 ss.).

De donde se sigue que si algún sentido, como la vista y el oído, debe apreciar *más* objetos, lo puede conseguir solamente en cuanto que haya alcanzado una cierta unidad: tal unidad se hace posible por la mezcla o *fusión* que los contenidos operan entre sí.

Pueden darse dos casos: las cualidades simultáneas pueden pertenecer a diversos sentidos, o bien a un mismo sentido: en el primer caso, dada la heterogeneidad formal de las cualidades, no se puede hablar de fusión perceptiva por parte de un sentido, puesto que cada sentido no tiene «poder de captación» más que para un definido género de cualidades. Sin embargo la *fusión* puede acontecer entre las cualidades de un mismo género, supuesto que cada una tenga una intensidad suficiente para ser advertida: en este caso se tiene la formación de una cualidad perceptiva nueva, y Aristóteles pone como ejemplo la «sinfonía», o sea el acorde musical (447 *b*, 3): en la psicología moderna el fenómeno es reconocido casi generalmente, a partir de la «cualidad de forma» de von Ehrenfels. Tal «cualidad de forma», ¿se distingue psicológicamente de las «formas» que surgen de la *sucesión* de las distintas cualidades o presentaciones elementales, el acorde de la melodía? Aristóteles distingue por qué las formas sucesivas entran dentro de los «sensibles comunes», mientras que las formas simultáneas permanecen siempre en el ámbito del sentido propio. El sentido propio, por vía de su μεσότης puede aprehender todas las cualidades del propio género; las aprehende, como se ha visto, juzgando a su modo de la condición del estímulo [33]. Dos estímulos simultáneos, genéricamente semejantes, pueden constituir un único estímulo de combinación y el sentido puede juzgar de esta condición suya con una apreciación o bien percepción única. El Aristotelismo tomista es muy celoso de la unidad del acto y del objeto.

«Ex hoc autem sensus secundum actum, id est operatio sensitiva, habet unitatem secundum numerum quia est unius sensibilis: specie autem est unus sensus secundum actum, sive una operatio sensitiva

33. Sabemos ya por la teoría general del sentir que el sentido es una facultad judicativa (cfr.: Selz. I, C. 1 § 3); para Aristóteles *Post Anal.* B, 19, 99 *b*, 35; *De Anima,* III, 9, 432 *a*, 16. El sentir, en cuanto es un «motus animae per corpus» implica dos aspectos o momento, el uno como πάθος por medio del cuerpo el otro como κρίσις por medio del alma.

ex eo quod est secundum potentiam unam; sicut omnes visiones quorumcumque visibilium sunt eiusdem speciei propter unitatem potentiae, sed visio huius rei differt numero a visione alterius rei. Necesse est ergo si est unus sensus secundum actum, quod *unum* dicat, id est judicet; ergo oportet quod si sunt multa, quod commisceantur in unum, et si non fuerint mixta necesse est quod sint duo sensus secundum actum, id est duae operationes sensitivae» [34].

Se da por lo tanto ante todo la *fusión homogénea:* que tiene lugar en el objeto de cada uno de los sentidos; cada sentido aprehende conjuntamente las cualidades contrarias mediante la aprehensión discriminativa entre los contrarios, que es connatural a los sentidos.

¿Se da también una *fusión heterogénea?* El término parece contradictorio, pero la experiencia ordinaria y la investigación moderna plantean también este problema. La «fusión» entre los datos de los distintos sentidos supera el ámbito de los sentidos externos singulares y no es posible más que en el sentido interno que tiene compresentes en la propia unidad funcional los actos y los objetos de los distintos sentidos externos. El término «fusión simultánea» tiene así un significado distinto cuando se trata de cualidades homogéneas o de cualidades heterogéneas. En el primer caso la «fusión» puede ser productiva de una nueva cualidad formal; en el segundo caso no se verifica «fusión» alguna en sentido estricto, sino una intercomunicación que hace posibles dos procesos de gran importancia para el desarrollo de la percepción: la *extensión* de los atributos de un campo sensorial a los contenidos de otro campo y la *unificación* inicial de los múltiples atributos de un objeto [35].

Ambos procesos han sido poco estudiados todavía. El primero es de uso continuo en el arte moderno y en la estética, y ya parece que las lenguas modernas no pueden prescindir de las analogías heterosensoriales. Para un conocimiento desarrollando la transposición de los términos propios de un campo sensorial a los fenómenos de otro hace a la expresión más densa y pregnante y suple, por lo menos en parte, la inadecuación del lenguaje corriente para expresar

34. *In de Sensu et Sensato,* lect. XVII, n. 260.

35. A esto se reduce sustancialmente la teoría aristotélica del sensible «per accidens» en el campo sensorial (Cfr.: *De Anima,* III, 1, 425 *a*, 14 ss. la discusión de si los sensibles comunes deban decirse «per accidens»).

las exquisiteces perceptivas de los especialistas [36]. El segundo proceso es un hecho todavía más fundamental, aunque no menos misterioso. En cuanto al proceso de unificación nos parece que se deben distinguir dos momentos; *uno,* de la unificación actual y transeúnte, *otro* de la unificación permanente. El primero se tiene respecto a la confluencia que en el acto singular tienen los actos y los objetos de los distintos sentidos con relación a la raíz y al centro de la sensibilidad exterior que es el «sentido común». El segundo momento prolonga esta unificación contingente, operando una discriminación selectiva entre los contenidos propios de los objetos y aquellos variables para formar una representación sintética, por lo tanto una «fusión heterogénea», de los objetos de valor constante.

Para tal unificación no puede bastar el «sentido común», que está ligado al presente. El sentido común es principio «subjetivo» de unidad, no «objetivo», y la doctrina expuesta arriba, ahora se amplía y se profundiza. El sentido común puede recibir cualidades no sólo específica sino también genéricamente diversas, porque tiene un grado de inmaterialidad superior al sentido externo: por esto no sólo juzga mejor sobre las cualidades homogéneas, sino que también puede juzgar sobre las cualidades heterogéneas. La función del sentido común es siempre indispensable en cualquier acto de *unificación* perceptiva, como preparación: pero no puede dar la organización definitiva. Para ello se requiere un sentido interno que tenga «asidero» en el pasado y pueda utilizar según una dirección definida los datos objetivos que la experiencia en su desarrollo va imponiendo. Estos datos pueden pertenecer a dos categorías: los datos «formales», los datos reales. El apartado siguiente hablará brevemente sobre la función integrativa de los primeros, los capítulos sobre la cogitativa se ocuparán de los segundos. Ninguna gnoseología realista, da tanta participación a la actividad subjetiva en la construcción perceptual de los objetos como la aristotélico-tomista.

36. Es digno de leer enteramente el brillante artículo de H. VON HORNBOSTEL, *Die Einheit der Sinne,* «Melos», IV, 290-297. El autor que es un pionero de la Gestalttheorie ha presentado una visión de la inmediatez fenomenológica y de la unidad de los contenidos de conciencia de los sentidos entre sí, de los sentidos y del entendimiento, con novedad de conceptos y de analogías audaces y sugestivas.

2) La *fusión sucesiva* de los datos formales debe entrar en la doctrina de los «sensibles comunes». A partir de nuestra discusión en torno a la doctrina aristotélica del *De Anima,* ha resultado que los sensibles comunes son sensibles *per se* y que permanecen en el ámbito del sentido externo; de donde, aunque como todos los demás contenidos sensoriales sean objeto *también* del sentido común, no se dicen comunes por esto, sino porque no diferencian a los sentidos entre sí y pueden ser percibidos «en común» por muchos sentidos y no por uno en particular.

Sin embargo la percepción de los sensibles comunes está sujeta, digámoslo así, a «educación» y «perfeccionamiento»: tal educación no es referible a los sentidos externos, sino que exige la elaboración de los sentidos internos. El sentido común puede ofrecer de vez en cuando los contenidos de esta elaboración, pero no puede elaborarla, porque el sentido común recibe y no conserva; la elaboración será hecha por lo tanto por aquel sentido interno que conserva los datos formales. Aristóteles ha tocado este problema, tan sutil como importante, en el *De Memoria et Reminiscentia.* Allí se dice, como complemento de la doctrina del *De Anima,* que a partir de la función del sentido común se siguen en la facultad retentiva, que es la *fantasía,* «inmutaciones secundaciones», las cuales —por un mecanismo del que sólo conocemos los efectos, no el desarrollo interior— logran llegar a la integración y hasta cierto punto también a la estructuración de los contenidos formales [37]. La elaboración por parte de la fantasía puede continuarse tanto hacia el exterior, cuanto hacia el interior. Su continuación hacia el exterior consiste en el hecho de que el setido común, a través de la integración operada por la fantasía,

37. Μέγεθος δ'ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον · καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. *De Memoria,* 450 *a,* 10-12. El texto deja entender que para Aristóteles la función fundamental de la organización primaria es realizada por el sentido común, del cual reciben la integración perceptiva los sensibles comunes: magnitud, movimiento, tiempo, o sea los tres géneros del continuo, de los que el uno tal como supone el precedente en la realidad, así también lo supone en el conocimiento. El sentido común tiene aquí una centralidad vuelta hacia el exterior y hacia el interior, mientras que en la psicología árabo-tomista tal centralidad sólo está vuelta hacia el exterior e inicia la elaboración psíquica.

puede aprehender los contenidos formales ya distintos e interiormente organizados; la continuación hacia el interior viene a parar a las funciones de la cogitativa. Por lo demás, el mismo Filósofo, como se dirá, había distinguido una doble función de la fantasía: la una todavía *sensorial* que se concentra sobre los sensibles comunes, la otra *racional* vuelta hacia la aprehensión de los valores reales [38].

El *tiempo* tiene pues en esta teoría una función de primera importancia, aunque tal función queda lejos del formalismo kantiano. El tiempo para Aristóteles no significa aquí otra cosa que la condición real de la «maduración» y «crecimiento» de la experiencia, en cuanto el «durar», tanto del objeto como del sujeto, haciendo posible el repetirse de la experiencia, actualiza la referencia temporal a los diversos resultados, la integración selectiva de los datos utilizables y el abandono de aquellos que no lo son. El tiempo real no es realmente más que el durar de los objetos y de los sujetos, en cuanto son «campos» de sucesión de estados; en el durar de los vivientes y sobre todo de los que conocen, la sucesión de los estados conduce a

38. Hay que distinguir por lo menos tres géneros de «fusión» perceptiva en el campo sensorial: de cualidades del mismo género (v. gr. los colores del espectro), de cualidades de diverso género y de los sensibles comunes; la primera «fusión» puede surgir en algunos campos, como precisamente el de la visión, hacia una impresión psíquica simple donde el mismo término de «fusión» no tiene sentido alguno fuera de una referencia física; en el campo acústico pueden coexistir la «fusión» perceptiva y la observación de la multiplicidad de los contenidos. De cualquier forma parece que la «fusión» perceptiva en este primer grado sea debida en gran parte a los procesos propios de cada sentido.

La «fusión» de cualidades sensibles heterogéneas no es propiamente una fusión, sino que probablemente se reduce a una asociación; esta asociación es debida al sentido común por el cual se pueden establecer las «analogías» perceptivas de las que se trata (los colores calientes y frescos, los sonidos claros, aterciopelados...).

Más importante es la «fusión de los sensibles comunes». Es probable, de hecho, que cada sentido principal tenga una aprehensión propia de los sensibles comunes, de manera que el espacio perceptivo del adulto es el resultado de un proceso de «asimilación» de los distintos espacios iniciales (táctil, acústico, visivo, etc...), caracterizado en el individuo íntegro por el predominio del espacio visivo. Es claro que también esta fusión compite al «sentido común», pero es bastante probable, como se verá, que su razón última haya de buscarse en funciones superiores.

la explicación o construcción de formas biológicas y perceptivas. Explicación y construcción que no se pueden interpretar, como hace el Mecanicismo, como totalmente a partir de lo exterior a través de la «impresión», ni como hace Kant, como totalmente procedentes del interior. Surgen por el desarrollo vital con el cual el sujeto pasa a la asimilación del objeto. El tiempo y el espacio kantianos son presupuestos teóricos de la ciencia: por lo tanto, abstracciones que no pueden ser el primer dato de la conciencia; presuponen el espacio y el tiempo psicológico, como cada contenido intelectual presupone el experimental del cual ha surgido y sobre el cual funda la propia objetividad.

En Angélico condensa en un claro comentario los principios fundamentales que rigen la organización sensorial primaria. El tratamiento se fija en torno a la solidaridad que liga en el desarrollo perceptivo a la extensión o magnitud corpórea, al movimiento y al tiempo; lo que constituye un progreso respecto a la teoría esbozada en el *De Anima.*

«Necesse est quod *eadem* parte animae cognoscatur magnitudo et motus, qua etiam cognoscitur tempus. Haec enim tria se sequuntur tam in divisione, quam in eo quod est esse infinitum et finitum ut probatur in VI Physicorum.

Magnitudo autem cognoscitur sensu: est enim unum de sensibilibus communibus. Similiter autem et *motus,* praecipue localis, cognoscitur in quantum cognoscitur distantia magnitudinis. *Tempus* autem cognoscitur, in quantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde et *etiam sensu percipi possunt.* DUPLICITER autem aliquid sensu percipitur. *Uno* quidem *modo* per ipsam immutationem sensus a sensibili et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. *Alio modo* cognoscitur aliquid quodam *secundario motu,* qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium et pertinet ad phantasiam, ut habitum est in libro *De Anima. Phantasia* autem, secundum quod apparet per istam immutationem secundariam, *est passio sensus communis;* sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis, et terminatur ad sensum communem. Unde manifestum est quod praedicta tria, scilicet *magnitudo, motus et tempus,*

secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur et cognoscuntur per sensum communem» [39].

A partir del texto se puede argüir que el *acto* del conocer en el objeto presente las cualidades formales pertenece al sentido común, el cual usa para ello las contribuciones de la fantasía. Se viene a pensar entonces que el fantasma «in actu exercito» de la organización primaria es dado por la organización actual de los estímulos y por los contenidos elaborados de la fantasía. No hay que distinguir por lo tanto *dos* fantasmas, uno del sentido común y otro de la fantasía. El principio se aplicará de forma análoga para el segundo estadio de la elaboración perceptiva con respecto a la cogitativa y a la memoria, que están entre sí exactamente como el sentido común y la fantasía.

* * *

c) *Teoría aristotélica de la fantasía*

Aristóteles no hace jamás psicología pura, sino que su investigación en torno a la facultad aprehensiva es siempre una gnoseología, o sea una investigación en torno a los medios de conocer la realidad. Las teorías de los Naturalistas, las cuales explicaban el conocimiento por la intersección de las «emanaciones» a través de los poros y no distinguían entre el sentido y el intelecto, no podían explicar por qué en la realidad algunos de nuestros conocimientos resultan verdaderos y otros resultan falsos. El principio de que lo semejante se conoce por lo semejante excluye todo proceso de asimilación cognoscitiva: el conocer sería siempre una copia fotográfica de la realidad y no queda lugar alguno para el error. Así todo se reduce a «aparecer», tanto el sentir como el entender. Sin embargo Aristóteles distingue el aparecer, o sea la fantasía, tanto del sentir como del entender, y lo considera como un proceso intermedio entre los dos [40].

La *fantasía* o imaginación, como se deduce del intrincado capítulo del *De Anima, no es un puro sentir*. El sentir es o en potencia o en acto, por ejemplo o vista o visión. Ahora, puede producirse alguna

39. S. Tomas, *In De Memoria et Reminiscentia,* lect. II, nos. 318-319.
40. *De Anima* III, 3, 428 *a,* 1ss. Sobre lo que sigue, cfr. también: Beare J., F., 291 ss.

representación imaginativa de la que no participe ni la una ni la otra, como aquellas que tienen lugar durante el sueño, y también cuando tenemos los ojos cerrados, donde nos representamos imágenes. Además la sensación está siempre a nuestra disposición; no así la imaginación. Por otra parte, si la imaginación fuese la misma cosa que la sensibilidad en acto, todos los animales la tendrían, mientras por el contrario parece que algunos no la tienen, v. gr.: los gusanos. En particular las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que los productos de la fantasía son en su mayor parte falsos. Finalmente ninguno de nosotros dice, cuando nuestra actividad sensorial se aplica con exactitud a los sensibles, que nosotros *imaginamos* que esta cosa es un hombre, sino que por el contrario nos expresamos de este modo cuando no lo sentimos claramente. Así Aristóteles con un recurso fuertemente sintético a la psicología, ya de la vida humana ya de la animal, separa la fantasía de los procesos de sensación actual. El criterio gnoseológico anunciado aquí, juntamente con los otros, llega a ser fundamental en las consideraciones siguientes.

La fantasía no pertenece siquiera a las operaciones que son siempre verdaderas, como la ciencia y la intelección, puesto que la fantasía puede errar también y éstas sin embargo están siempre en lo verdadero.

Queda por ver si la fantasía es lo mismo que la opinión ὑπόληψις, δόξα (428 *a,* 19) o persuasión en torno a la verdad, ya que ésta puede ser o verdadera o falsa. Aristóteles lo niega, porque la opinión genera la convicción: ahora bien, mientras que muchos animales poseen fantasía, ninguno posee convicciones, porque la convicción supone la persuasión y la persuasión supone la razón; pero ningún animal posee la razón.

Platón sostenía que la fantasía era una mezcla (συμπλοκή) de sensación y de opinión, pero Aristóteles observa con prontitud que hay sensaciones falsas en torno a las cuales tenemos una opinión verdadera. Por ejemplo, el sol «parece» tener la grandeza de un pie y estamos persuadidos de que es más grande que la tierra: una cosa es por lo tanto el aparecer, otra la persuasión de realidad, y la fantasía no puede ser una mezcla de sentido y de persuasión de realidad (428 *a,* 25-428 *b,* 9).

Con un procedimiento histórico-crítico, aparentemente tortuoso pero teóricamente completo, ha alcanzado Aristóteles la posición na-

tural de la fantasía, como proceso intermedio entre la sensación, a la cual sigue, y el entender —con las operaciones conectadas a él (la opinión y la coherencia)— que ella condiciona. La fantasía puede existir sin éstas, pero éstas dependen de ella y ella depende de la sensación. ¿Cómo? En este punto se encuentran y se integran la descripción del *De Anima* con la del *De Memoria* antes recordada. El Filósofo, debiendo hacer de la fantasía el *puente* entre la sensación y la opinión que pertenece al entender, está obligado a conectarla a ambas. Este problema, esencial para toda gnoseología que quiera dar cuenta justa de la contribución de la experiencia, está resuelto por Aristóteles con rigurosa fidelidad al principio de la continuidad de la naturaleza. El movimiento natural de Aristóteles, en cuanto es constructivo de «formas», es siempre desde abajo hacia arriba, porque es un proceso de desarrollo según *epigénesis*. También Kant, que tantas veces viene a desflorar la posición aristotélica de los problemas, habla de *epigénesis,* pero su teoría empirista de la experiencia inmediata le impone un desarrollo, o bien ejercicio de funciones y aplicación de formas que permanece extrínseco al dato. Parecerá extraño, pero es un hecho, que tanto la ciencia como la filosofía moderna han perdido el concepto clásico de naturaleza.

Para Aristóteles la fantasía surge de las sensaciones. Las impresiones sensoriales, los αἰσθήματα, cuando se producen no desaparecen inmediatamente al cesar el estímulo. Las sensaciones dejan siempre en nosotros huellas (μοναί) por las cuales ellas persisten «dentro de nosotros». Estas «huellas» vienen a reunirse y unificarse de manera que puedan hacer posible una reproducción de contenido totalitario respecto a las «huellas» dejadas por las sensaciones singulares. La fantasía resulta así de dos momentos: la persistencia inmediata de las sensaciones y la reproducción global de un objeto.

El primer momento es aquel del que se decía que no puede existir sin la sensación; el segundo es aquel sin el cual no puede existir la opinión u otra operación del entender. El primer momento que es constitutivo de la fantasía, es dado por un «movimiento» que la sensación provoca en el interior del sujeto y la fantasía es un movimiento «secundario» producido por el movimiento primario de la sensación. La sensación de hecho, en cuanto es una cosa puesta en movimiento por los sensibles, puede poner en movimiento cualquier otra cosa y la fantasía es esta otra cosa puesta en movimiento por la

sensación en acto: ella es realmente el *movimiento producido por la sensación en acto* [41]. Precisamente porque es un movimiento producido por la sensación en acto, la fantasía es un movimiento necesariamente *semejante* a la sensación en acto. En cuanto que además la fantasía es un movimiento persistente también en ausencia de las sensaciones, constituye la base de la construcción de los objetos de percepción y esto conforma que la fantasía es una función del sentido común, como se dice en el *De Memoria.* Pero Aristóteles no dice aquí de qué naturaleza son estos movimientos secundarios de la fantasía, ni cómo se integran en la construcción de los objetos. Por los *Parva Naturalia* llegamos a saber que las κινήσις en cuestión se conservan en un estado de latencia y que se propagan por los órganos periféricos hasta el órgano central de la percepción.

«Movimiento» para Aristóteles no es sólo el cambio local, sino cualquier variación cualitativa en los cuerpos, en los órganos de sentido y las mismas modificaciones del alma: percepciones, fantasías puras, actos de memoria y de pensamiento, movimientos afectivos. El fantasma es un movimiento en cuanto, en la psico-fisiología aristotélica, el movimiento que el estímulo provoca en el órgano reproduce el movimiento que existía en el mundo externo, y el fantasma es la tendencia dejada en el alma para repetir interiormente tal movimiento. Por esto la fantasía es un movimiento secundario respecto a aquel de la sensación inmediata, que es primario; y es una modificación o pasión del sentido interno («común»). El *De Memoria,* como se ha visto, atribuye la percepción del continuo, en sus tres géneros fundamentales de magnitud espacial, movimiento (local) y tiempo, al fantasma del sentido común (450 *a,* 10-12). Aristóteles tuvo por lo tanto una idea precisa de la necesidad de una «contracción» psíquica en el interior del alma para la percepción del continuo, que difiere de las concepciones modernas de la «memoria primaria», quizá sólo

41. φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ'ἐνέργειαν γιγνομένη *De Anima,* III, 3, 429 *a,* 1-2; cfr. *De Insomm.,* 459 *a,* 17. Freudenthal ha comprendido absolutamente mal a Aristóteles, tomando κίνησις como proceso físico del órgano (Freudenthal, J., 27 *n.,* 58): No hay duda que para Aristóteles, como el alma es acto del cuerpo y la potencia del órgano, el proceso físico no sólo no absorbe al psíquico sino que es secundario con relación a él. Por lo demás κίνησις es término bastante genérico en Aristóteles e indica cualquier proceso de desarrollo.

por el amplio lugar que da el Filósofo a la fisiología. En cuanto a la esencia del problema, podemos decir con Ross que Aristóteles lo planteó en armonía con su concepción del hombre: «It is for modern physiology to discover a better» [42].

La verdad y la falsedad de la fantasía dependen del hecho de que el movimiento secundario se transmita al órgano central sin mezclas con otros movimientos, y que tanto el órgano como las vías del órgano a los centros (para Aristóteles, el corazón) no estén perturbados por excitaciones demasiado intensas o por alteraciones patológicas. En estas condiciones también la fantasía puede ser tan verdadera como la sensación. Cuando, por el contrario, el movimiento de la fantasía está sujeto a alteraciones y elaboraciones, el grado de verdad es dependiente de la naturaleza de la alteración y de la elaboración.

Así la fantasía, mientras es verdadera respecto a los sensibles propios que no admiten elaboración, está fácilmente sujeta a error para aquellos, como los comunes y «per accidens», que suponen siempre una elaboración. La teoría aristotélica no precisa ya de estas aserciones, que son, en realidad, demasiado generales. Afirma, ciertamente, que además de la fantasía, que reserva para sí el movimiento secundario de la sensación, existe también la fantasía que reproducen los fantasmas y que es una elaboración de los fantasmas. Además afirma que la fantasía en el hombre puede obrar, no sólo en dependencia de la sensación desde abajo, sino también en dependencia de las facultades racionales desde arriba. Afirma finalmente que la fantasía preside el ejercicio de la acción y del movimiento exterior de los animales. Observaciones todas que revelan una rara perspicacia de observador: sólo que a partir de las escuetas y dispersas frases de Aristóteles es bastante difícil, si no imposible, lograr una doctrina unitaria que pueda dar razón de cómo tantas y tan diversas funciones puedan ser atribuidas a una única facultad. Por esto, como veremos dentro de poco, la tradición aristotélica ha debido superar la letra de los textos para dar cuenta de la doctrina [43].

42. Ross, G. R. T., *Aristotle's De Sense et Memoria,* 36. Sobre el sentido de κίνησις en Aristóteles cfr. también una excelente nota de HAMILTON W., *On the history of mental Association,* en «Reids's Works», t. II, 892-893.

43. «Quid super hoc senserit Atistoteles —confesaba un egregio tomista del Renacimiento— non constat quia quasi penitus indistincte loquitur de eis

Esto no quita el que la teoría aristotélica, tal como está, haya marcado un notable progreso, que puede resumirse en los siguientes puntos:

1) La actualización que el alma recibe de las sensaciones no se agota en la presencialidad de las mismas por conducto de la acción actual de los estímulos, sino que se continúa también cuando ellos ya no operan.

2) Queda por suponer que la sensación se continúa en el alma como una «huella» dejada por el estímulo. Tal «huella» libera en cierto modo al alma cognoscitiva de la tiranía del tiempo y del espacio *(contracción del continuo);* sin embargo a la vez la hace muy proclive a errar. Las ilusiones sensoriales son debidas precisamente y sobre todo a la fantasía.

3) La fantasía tiene una parte notable en la percepción de los sensibles comunes y de los sensibles «per accidens»; en el hombre condiciona tanto el ejercicio del pensamiento concreto (la opinión y la persuasión), como el surgir y el ejercicio del pensamiento abstracto

4) El φάντασμα es un *idolum* que el alma tiene presente incluso en ausencia de las sensaciones. De la misma manera que, en el Aristotelismo, la inmutación requerida por la sensación ha llevado a la admisión de una especie impresa, ya en el sentido ya en la inteligencia, como principio de la actualización cognoscitiva; así el ídolo de la fantasía ha sugerido la especie expresa, tanto en el sentido como en el entendimiento, como *término* inmanente de la asimilación vital. Es labor de una metafísica analítica del conocimiento indagar tanto la naturaleza y las funciones, como las correlaciones de mutua dependencia que tienen estas diversas especies en la unidad del conocimiento humano. Se hablará de esto en la sección sintética.

Por ahora baste con señalar que la especie cognoscitiva, si una veces —como en la libre fantasía— puede alejarse del conocimien

(sensibus). Similiter intellige de eorum organis et situatione in capite...» (VELLI, Cr., *QQ. in II De Anima,* q. LIX, ed. veneta 1555, fol. 127 *r*). hecho parece que Aristóteles admite un único órgano πρῶτον αἰσθητήρ (el corazón), para toda la sensibilidad interior.

objetivo de la realidad, de por sí está ordenada al conocimiento de la misma. Para ello se requiere por una parte que mantenga contacto con la sensación actual, y por otra que subyazga a procesos continuos de recomposición y de integración bajo la guía de una facultad superior. La concepción aristotélica de la fantasía es esencialmente dinámica tanto *a parte ante,* como *a parte post:* el problema que ahora se impone es el de escudriñar, hasta donde sea posible, las modalidades de este dinamismo.

* * *

La discusión en torno a la organización primaria no ha sido inútil: ha contribuido por lo menos a poner en su punto el planteamiento del problema y a formular un tratamiento fenomenológico y teórico de los hechos, de auténtica inspiración realista.

El realismo en esta materia puede decir muchas cosas: la correspondencia, ante todo, entre los contenidos fenoménicos y los contenidos reales, la dependencia entre los contenidos fenoménicos y los estados corpóreos (los procesos nerviosos) que condicionan la actividad perceptiva, la subordinación de los datos fenoménicos primarios —aquellos considerados hasta ahora— a los contenidos y procesos superiores.

A la pregunta que plantea la investigación moderna: *cómo es posible la estructuración «primaria» de los datos sensoriales,* el realismo clásico aristotélico no puede despacharse con un juicio salomónico, inclinándose unilateralmente o por el genetismo asociacionista o por el innatismo absoluto.

a) A partir de la crítica al Asociacionismo y de la teoría aristotélica de los sensibles comunes, retomada por algunos Neoescolásticos y perfectamente valorada por Stumpf, se debe admitir que un cierto grado, aunque sea mínimo, de estructura, está ínsito en el darse, como tal, de las cualidades sensoriales (teoría de las *Erscheinungen).*

b) Pero, por otra parte, a partir de la crítica compacta, tanto teórica como experimental, que ha sido hecha a la Gestalttheorie, se admite que la estructura inmediata de los datos sensoriales es todavía

embrionaria y que necesita de desarrollo para ser útil a los fines del conocimiento y de la vida (teoría de las *Funktionen)* [44].

c) El problema del desarrollo de la percepción se presenta extraordinariamente complejo. Hay que preguntarse, ante todo, hasta dónde las condiciones físico-fisiológicas acompañan al desarrollo de la organización fenoménica: sobre este punto nos parece que la teoría de O. Selz sobre «los fenómenos seriales de acrecentamiento» puede ser tomada en consideración.

Además, psicológicamente considerado, el desarrollo perceptivo se presenta como un progreso desde lo indistinto a lo distinto que implica un doble aspecto: la *«diferenciación»,* precisamente a partir de lo indistinto, de los contenidos distintos y per se existentes; y la *«integración»* de los mismos en las características por las cuales es posible la diferenciación del núcleo primario y su subsistencia fenoménica.

d) Los dos momentos o aspectos son complementarios y se actualizan por lo tanto simultáneamente, no en planos sucesivos, de manera que cuanto es adquirido en el uno, pasa necesariamente también al otro bajo una nueva luz.

La diferenciación-integración de los contenidos de organización primaria presenta, *desde el punto de vista de los objetos,* tres graves problemas. Realmente la diferenciación e integración de los contenidos formales —los sensibles comunes— puede tener lugar según tres *direcciones:*

1) *hacia abajo,* respecto a los sensibles propios en general;

2) *en la propia esfera,* respecto a los otros sensibles comunes para cada uno de ellos en particular;

3) *hacia arriba,* respecto a las funciones superiores del pensamiento, del que los sensibles comunes, a diferencia de los propios,

44. Sea como fuere, han de ser así asimiladas como también integradas por parte del sujeto tanto la *diversa cualidad* en la trama continua de un objeto unido, cuanto la unidad del objeto no obstante las *múltiples experiencias* de una misma cualidad. Finalmente está la cualificación global del objeto como tal. (Cfr. FRIEDMANN, H., *Die Welt der Formen,* System einer morfologisches Idealismus, München, 1930, especialmente 406 ss.).

constituyen, en una conciencia desarrollada, un campo de objetos que pueden alcanzar la más alta elaboración noética (ciencias matemáticas y actividad artística, técnica...).

De estos puntos sólo los *dos* primeros han sido tocados hasta ahora. Por lo que respecta a la sistematización teórica de los hechos, lo mejor que tenemos hasta ahora es la introducción, citada sistemáticamente por Stumpf, de las teorías aristotélicas de los sensibles comunes, del sentido común y de la memoria primaria, o fantasía.

Desdichadamente Stumpf se ha parado aquí, dejando totalmente al descubierto el tercer punto, que es igualmente esencial y que en la unidad funcional de la psique interesa y penetra a los otros dos.

e) Es mérito especial de la Neoescolástica el haber formulado el tercer punto (Michotte, Gemelli, Moore) y desde este momento constituirá el objeto exclusivo de la investigación, dada la importancia decisiva que ella tiene, por lo menos para nosotros, para la superación del idealismo y, antes, de su raíz, el criticismo kantiano. Este punto —el influjo del significado de los objetos sobre su presentarse fenomónico— ha sido notado con agudeza y sinceridad incluso por Mussati. Resultado pues precioso, pero que a nuestro parecer no puede ser usado más que dentro de una teoría de los grados de percepción que en Musatti falta, o apenas está tocada.

Capítulo IV

LA ORGANIZACION SENSORIAL SECUNDARIA

1. Contenidos de forma y contenidos de valor

a) *«Forma» e «Intentio» en la percepción*

Una afirmación hecha antes y sacada del *De Memoria* [1], hace del fantasma una función *(passio)* del sentido común; la precedente teoría de la fantasía del libro III del *De Anima* (c. 3) no contrasta sino que más bien prepara la del *De Memoria.*

Los textos aristotélicos, y el mismo comentario tomista, dejan sin embargo abierto aquí un problema de esencial importancia. Se dice que la fantasía concurre a integrar la aprehensión tanto de los sensibles per se, propios y comunes, como de los sensibles *per accidens.* ¿Se dice que ella es una función del sentido común propiamente en cuanto aprehende los sensibles per se, particularmente los sensibles comunes, o en cuanto aprehende a ambos, tanto a los per se, como a los *per accidens?* La respuesta es decisiva para una solución del segundo problema, que se ha planteado antes.

El texto del *De Memoria* reivindica como propio de la fantasía la integración que conduce a la percepción distinta —por parte del sentido común y de los sentidos externos— de los sensibles comunes, y el comentario tomista ha demostrado que las distintas expresiones aristotélicas, que tanto han inquietado al Aristotelismo

1. Καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. *(De Memoria,* 1. 450 *a,* 11-12).

árabe y escolástico, pueden ser reducidas a una teoría unitaria. *La aprehensión de los sensibles comunes se inicia con los sentidos externos, pero no se completa adecuadamente más que a través de la elaboración combinada del sentido común y de la fantasía.*

Queda ahora la aprehensión de los sensibles *per accidens,* los cuales forman el objeto adecuado de la percepción humana: ¿son ellos objeto de la sensibilidad o de la inteligencia? Con otras palabras: ¿agotan el sentido común y la fantasía todas las formas de organización de la sensibilidad interior?

Thomas Werner Moore, que fue uno de los primeros Neoescolásticos en acercar la psicología aristotélico-tomista de la percepción a la contemporánea, sostiene que, según el actual estado de las investigaciones experimentales, se puede considerar toda la actividad de organización de la experiencia interna bajo la denominación genérica de *sentido sintético* o sentido común y no ve todavía la necesidad de distinguir una doble organización sensorial [2]. El punto es demasiado importante para no merecer una consideración especial: estoy persuadido de que no sólo la doctrina aristotélico-tomista, o mejor árabo-tomista, es ampliamente explícita, sino de que la psicología contemporánea impone también la distinción que hemos adoptado. Para la doctrina tomista bastará detenernos en la exégesis literal de la *S. Th.* 1.ª, q. 78, a. 4; para la parte experimental me atendré a los datos recogidos por el mismo P. Moore especialmente en el campo de la parapsicología, en el que él es un excelente maestro. Esta vez es indispensable un poco de tecnicismo para el avance de los problemas.

S. Theologica, I.ª, q. 78, a. 4: Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

La parte positiva del artículo se inicia con la enumeración de los cinco sentidos internos hecha por Avicena *(Sed contra),* la cual es abandonada en el cuerpo de la respuesta en favor de la división cuatri-

2. «Scholastic (mejor: thomistic) philosophy distinguished between the functions of the *sensus communis* and the *vis aestimativa* (in animals) or the *vis cogitativa* in man. It may be pardonable in the present state of psychological analysis to discuss both, functions under the heading: synthetic sense».

partita de Averroes: sentido común, imaginación, estimativa-cogitativa, memoria.

El cuerpo de la respuesta consta de tres partes, que tratan respectivamente de:

1) los sentidos internos formales,
2) los sentidos internos intencionales,
3) la diferencia entre la sensibilidad animal y la humana.

1) *Los sentidos internos formales*

a) El artículo se abre con el principio metódico de que el animal debe ser capaz de aquellas operaciones que hacen posible su vida. Y puesto que las potencias se distinguen y se especifican por los propios objetos formales, será necesario postular una potencia especial para todas aquellas operaciones que no puedan ser reducidas a un principio único.

«Respondeo dicendum quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quod sufficiant ad vitam animalis perfecti. Ea quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae».

b) A fin de que los animales perfectos, aquellos dotados de movimiento progresivo, se puedan regular convenientemente en la vida y encuentren en el mundo externo los medios para conservarla, es necesario no sólo que reciban las formas de las cosas mientras éstas están presentes, sino también que las *retengan* en ausencia de las mismas. Así el animal no está ligado al presente, sino que puede moverse a buscar también aquello que está distante y ausente. Pero puesto que, según el dicho de Avicena, el recibir y el retener en la corporeidad son cualidades de distinta naturaleza, de manera semejante también en la sensibilidad animal, que se

T. W. MOORE, B, 238 *n.* (La observación está vuelta a la solución que formulaba yo en «The Scholasticism»). Sin embargo son los datos del análisis moderno los que conducen a la concepción árabo-tomista de la doble organización sensorial.

realiza a través de órganos corporales, el recibir y el retener exigen dos órganos y por lo tanto dos facultades distintas. Son los dos sentidos formales, sentido común y fantasía.

«Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum aprehendat rem ad preasentiam sensibilis, sed etiam in eius absentia; alioquin cum animalis motus et actio sequantur ad apprehensionem, non moveretur animal ad apprehendendum aliquid absens. Cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum.

Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Retinere autem et recipere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse *aliam* potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet».

2) *Los sentidos internos «intencionales»*

a) Pero no basta con que el animal se regule respecto a cuanto le produce placer y le produce dolor según el contenido puramente sensible de los objetos: es necesario que aprehenda además algunos valores concretos —llamados *«intentiones»*— que interesan a la conservación de la vida como tal y que no pueden ser reemplazados por las características exteriores de los objetos.

«Rursus considerandum est quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat vel fugiat non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum sed etiam propter alquas alias commoditates aut utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior; et huius perceptiones oportet esse aliquod

aliud principium; cum *perceptio* formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem *perceptio* intentionum praedictarum».

b) Sigue la clasificación completa cuatripartita de los sentidos, en cuanto que tanto para las «formas» como para las «intentiones» es necesaria una facultad que recibe y otra que conserva.

«Sic igitur ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius et communis*... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio,* quae idem sunt (contra Avicena); est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acepţarum.

Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensus non accipiuntur, ordinatur vis *aestimativa,* ad conservandum autem eas vis *memorativa,* quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum».

De esta teoría, hoy casi olvidada, de la memoria, da el Angélico dos razones: el hecho de que el recordar se suele apoyar en las propiedades de nocividad y utilidad de los objetos, y la razón de que la referencia al tiempo pasado, propia de la mente, es un contenido que no puede ser dado por las impresiones actuales. La «localización temporal» es siempre una «colocación de objetos» en un ambiente real, entre otros objetos y en relación con la experiencia que de los unos y de los otros tiene el sujeto para los propios fines prácticos. Sugerencias tan breves como preciosas para una fenomenología analítica.

3) *Diferencia entre la sensibilidad animal y la humana*

La diferencia no se refiere a los sentidos «formales»: los órganos del sentido del hombre tienen una estructura del todo semejante a la de los animales (superiores) y no hay razón alguna para suponer una diversidad de función. Este es sin embargo el caso de los «sentidos intencionales»: mientras el animal irracional no puede llegar por sí *ex novo* a las aprehensiones que han de regular las conductas fundamentales, el hombre, por el contrario, sí puede, recogiendo, por medio de la confrontación entre los contenidos de los objetos, los valores que de hecho ha ofrecido la experiencia pasada.

«Considerandum est autem quod *quontum ad formas sensibiles*

non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus, sed *quantum ad intentiones* praedictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et idea quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis,* in homine dicitur *cogitativa,* quae per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*... Est etiam collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativae non solum (homo) habet *memoriam,* sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam *reminiscentiam,* quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones» (refuta la clasificación de Avicena y concluye aceptando la clasificación de Averroes del que se cita la paráfrasis al *De Sensu et Sensato*). «Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet *sensum communem, imaginationem, aestimativam et memorativam*».

En las objeciones, el Angélico se opone a la reducción del sentido común a la sensibilidad indiferenciada (ad 1, ad 2), así como a la reducción de los otros sentidos internos al sentido común (ad 3) e indica los fundamentos metafísicos de la teoría de la cogitativa (ad 4, ad 5), anticipando las objecciones de los Aristotélicos modernos, como la misma reducción del P. Moore.

El punto crucial es la *Teoría de la cogitativa:* tanto acerca de su contenido como acerca de su ejercicio, dado que el instinto animal permanece siempre enredado en las profundidades de las naturalezas singulares y cerrado en los confines de la pura sensibilidad. Dejando para el capítulo siguiente el estudio del funcionamiento, será oportuno poner en claro el *objeto* propio de la cogitativa. Sto. Tomás mantiene firme en todas sus obras la distinción entre los contenidos sensoriales de *«forma»* e *«intentio»;* sobre ella se basa nuestra distinción de las dos organizaciones, primaria y secundaria.

Decimos que *forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los «sensibles per se»); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los

objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido «sensible». Las «intentiones insensatae», de las que habla Sto. Tomás, coinciden exactamente con los «sensibles per accidens».

La introducción de la «intentio» en gnoseología y la distinción entre «forma» e «intentio» son debidas a la filosofía árabe y en el tomismo derivan de Avicena y Averroes.

«Differentia, dice Avicena, inter apprehendere formas et aprehendere intentionem haec est, quod *forma* est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primum apprehendit eam et postea reddit sensui interiori. Sicut enim ovis apprehendit formam lupi scil. figuram eius et affectiones et colores. Sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior. *Intentio* autem est id, quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo: quae est quare debeat illum timere et fugere, quamvis sensus hoc non apprehendat ullo modo. Quod autem apprehendit vires oculte absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis» [3].

La «intentio» se precisa aún más en Averroes: la noción árabe de «intencionalidad» tiene un significado gnoseológico bastante más preciso y realista que aquel que ha sido restaurado por Brentano. El paso de «forma» a «intentio» es el paso del contenido fenoménico, no digo fenomenista, al contenido real de los objetos; mientras en la noción brentaniana la intencionalidad es atribuida en general a todas las modalidades del conocimiento sin distinción y hasta a las tendencias afectivas.

La «intentio» es elaborada por la cogitativa y es conservada por la memoria. La «forma» es comunicada de las cosas a los sentidos externos, de allí pasa al sentido común y a la fantasía de modo que se tienen *cinco* órdenes de formas, como cinco peldaños por los cuales ha de subir el alma hasta lo inteligible. «Et ideo —dice el «Commentator»— manifesti sunt quinque ordines, quarum primus

3. AVICENNAE, *Opus egregium De Anima,* pars I, c. 5, ed. Veneta 1508 fol. 5 *ra.* Más abajo se dice: «Quod aprehendit visus vocatur forma, quod apprehendit existimatio vocatur intentio», pars. IV, c. 1, fol. 17 *vb.* Idéntica noción en ALGAZEL, *Destructio philosophorum,* ed. Bouyges, 299.

est corporalis magni corticis. Secundus est esse istius formae in sensu communi et est primus ordinum spiritualium. Tertius est eius in virtute imaginativa et est magis spiritualis. Quartus est in virtute distinctitiva (= cogitativa). Quintus autem est esse eius in virtute memorativa et est magis spiritualis» [4].

La «intentio» en general significa el modo de ser que tienen los objetos en cuanto son conocidos, y bajo este aspecto también la «forma» pertenece al orden intencional: más aún, se dice «intencional» también el modo de ser que tiene el sensible en el medio-ambiente, como se ha dicho. La «intentio» en sentido gnoseológico riguroso dice relación al *significado* concreto que tienen los objetos para el animal y para el hombre, y entonces se refiere estrictamente sólo a los contenidos de la *cogitativa* o *distinctiva* (y estimativa) y de la memoria, o sea del cuarto y quinto orden.

A la cogitativa pertenece por lo tanto un objeto propio, que se distingue tanto del de los sentidos inferiores, como del propio del entendimiento. Evidentemente el contenido original que tiene la *«intentio»* con respecto a la «forma», supone una nueva organización que la elaboración interior impone a los datos «formales». La ordenación de la que se habla no consiste solamente en la organización espacio-temporal, sino en la colocación de un hecho, de un objeto, de una persona en el ambiente propio que les corresponde en relación con otros hechos, objetos, personas... de la cual colocación sacan ellos el interés práctico que *hic et nunc* tienen para el sujeto que hace este examen comparativo o «collatio». Es ésta la organización secundaria.

* * *

b) *Doble grado de síntesis psíquica*

Los árabes y Sto. Tomás llegaron a la distinción de los dos estratos de organización sensorial a partir de los hechos de experiencia

4. Averrois Cordub., *Paraphrasis in 1. De Memoria et Reminiscentia,* ed. veneta 1562, t. VI, pars. II, fol. 22 *ra.* En la paráfrasis al *De Sensu et Sensato,* Averroes se limita por razón del Comentario a señalar los tres primeros órdenes (cfr. *ed. cit.,* fol. 16 *va).* La distinción entre «forma» e «intentio» es una doctrina adquirida en el Averroismo.

ordinaria de la vida animal y humana. Tal distinción, a mi parecer, recibe una luminosa confirmación en la patología moderna, que muestra que de hecho los estratos perceptivos se pueden realizar en grados diferentes, separadamente el uno del otro. La incapacidad de la aprehensión de los objetos ha recibido de Freud el nombre de *agnosia;* el estudio de la agnosia llevado a los distintos campos de la sensibilidad, sobre todo al de la vista, tacto y oído, ha dado resultados sobre cuyo significado no puede haber duda. Los resumo a partir de la exposición cuidada y aceptable que hace el P. Moore [5]: en ellos, como se ha visto, ha buscado la Gestalttheorie la confirmación de sus principios.

I) Han sido observados pacientes que no advierten más que una «masa indiferenciada» de estímulos luminosos y son incapaces de advertir ninguna estructura.

Un paciente estudiado por Stein y Bürger-Prinz percibía solamente masas coloreadas sin distinguir forma o estructura alguna; llegaba a distinguir distintos grados de claridad, pero si fijaba la mirada durante algunos segundos, también los colores iban desapareciendo de uno en uno, y de los objetos quedaban sólo algunas manchas grises. También el herido de guerra estudiado por Goldstein y Gelb distinguía los colores sin lograr captar las formas de los objetos. Las observaciones hechas por Dufour sobre un joven ciego, nacido en un pueblo del Montblanc, operado de cataratas congénitas, dieron resultados análogos. La primera vez que fue expuesto a la luz, todo lo que el paciente pudo decir fue que veía «blanco» y de hecho demostró no distinguir forma alguna definida y ni siquiera movimientoalgunos de los objetos. Sólo sucesivamente, ayudándose sobre todo con el tacto, pudo fijar las formas, las dimensiones y los otros caracteres exteriores de los objetos.

La incapacidad de aprehensión de contenidos «formales» comporta siempre en los sujetos la imposibilidad de reconocer las cosas presentadas como objetos particulares definidos. El P. Moore, con término feliz, habla en estos casos de una incapacidad *de síntesis primaria.* El *tacto,* no menos que la vista, puede estar sujeto a la pérdida de la capacidad de distinguir las formas de los objetos, de

5. Moore, Th., B, 256 ss.; a él se refieren las siguientes citas del texto.

localizar los objetos, de distinguir la sucesiva estimulación de dos puntos de la piel. Los pacientes muestran la abolición de dos funciones muy importantes para la percepción táctil: el sentido de vibración, que a su vez es una cualidad compleja, y la capacidad de localizar y discriminar dos puntos, la cual, también, supone una cierta síntesis sensorial. Los pacientes que han perdido estas dos funciones, no captan ya las formas de los objetos. Un epiléptico estudiado por Gans, de repente presentaba, sin perder todavía el conocimiento, una incapacidad total para distinguir dos puntos sobre la palma de la mano. Otro paciente de Gans era capaz de localizar los estímulos táctiles de dolor y de temperatura únicamente en la parte izquierda de la cara. Además el paciente era incapaz con la mano derecha de *percibir como sucesivos* los dos estímulos, incluso con el intervalo de un solo segundo. No lograba captar figuras esculpidas en madera y lo mismo ocurría con los objetos más comunes (pp. 262-264).

Estos datos llevan a sostener:

a) Que el dato propio y específico de cada sentido singular son cualidades indiferenciadas, una mancha de color, una impresión táctil, térmica, dolorosa, aunque sea extensa, pero no configurada.

b) Los caracteres de figura y de movimiento suponen una cierta *síntesis primitiva* que es condición indispensable para la aprehensión del significado de los objetos.

II) Junto y a continuación de la síntesis primaria se tiene, según el P. Moore, además, la *síntesis secundaria* que dice relación a la percepción de los objetos como tales, para la cual no bastan las síntesis primarias de las cualidades sensoriales, sino que se requiere una «supersíntesis» de todos estos elementos en un objeto único (p. 267 n.).

La patología ha verificado frecuentemente la incapacidad de la aprehensión de los *objetos,* aunque los pacientes no presenten ningún estorbo en la percepción de las cualidades sensoriales y de las síntesis primarias: y es este estorbo el que se llama propiamente *agnosia,* o bien «incapacidad de conocimiento» de los objetos.

Un sujeto, estudiado por Rose y Egger, podía describir con exactitud las cualidades táctiles y hacer diversas síntesis primarias

de los objetos que se le ponían en la mano izquierda; decía de un azucarillo que era «áspero» y «cuadrado», de una llave, que era «fría», «metálica», «larga con algo al final». Sin embargo cuando se le ponían los objetos en la derecha, entonces eran también reconocidos y nombrados.

El ámbito de la vista permite hacer distinciones más detalladas (pp. 252-253). Efectivamente puede ser que el paciente frente a un objeto y a un cuadro logre orientarse y distinguir las diversas partes y figuras parciales, pero que no logre captar el objeto como un todo. El paciente, estudiado por Lissauer, percibía normalmente las cualidades cromáticas, podía dividir una línea en dos como un sujeto normal; normal, más aún, buena, era la percepción de la profundidad: en suma, todo cuanto decía relación al ejercicio de la facultad de la vista parecía normal; a pesar de ello el paciente era incapaz de reconocer con la vista muchos objetos entre los más ordinarios. La incapacidad de reconocer los objetos llevaba a veces a juicios erróneos sobre las cualidades cromáticas.

La patología confirma así de manera perentoria, contra la Gestalttheorie, la distinción entre *forma* y *significado:* la primera es dada por la *configuración,* la segunda exige la *interpretación.*

El caso descrito por Wolpert muestra cómo la función misma de la interpretación se puede presentar bajo formas distintas y a niveles diferentes. Un paciente de *myodegeneratio cordis,* afectado además de nefritis crónica y sujeto a ataques epilépticos, conservaba intacta no sólo la percepción de los colores y de las cualidades formales, sino que reconocía también los objetos con la mirada, tanto si eran reales como si eran pintados, siempre que se tratase de objetos singulares o aislados. Sin embargo cuando se le presentaban objetos complejos, o un cuadro que representaba una escena con un poco más de movimiento, el paciente —aunque captaba exactamente los objetos singulares— ya no atinaba si se le preguntaba que describiese el espectáculo en su conjunto. Incluso cuando un objeto bien conocido se descomponía en sus partes, el paciente no lograba por sí solo reconstruir la estructura y se perdía. Este segundo grado de anomalía de interpretación no afecta a la aprehensión del objeto como tal (I grado), sino a la síntesis (superior) de una serie de cuadros que forman una descripción conexa de una situación presente.

Un tercer grado, aún más leve, ha sido descrito por W. Van

Woerkem. El paciente podía reconocer enseguida los objetos ordinarios, interpretar los cuadros y reconocer las melodías; también podía clasificar los objetos según el color, forma y magnitud. Sin embargo el paciente se manifestaba bastante torpe frente a dos cuadros que representaban dos momentos sucesivos de una misma situación: por ejemplo: el cuadro n.° 1 muestra a dos niños que echan un líquido de color blanco en el interior de un paraguas; el cuadro n.° 2 muestra a un hombre que abre el paraguas y se mancha de blanco los vestidos, mientras aparte los dos niños se ríen a carcajadas. El paciente interpreta exactamente cada cuadro, pero el líquido blanco de la primera figura no se ve en relación con el mancharse los vestidos de la segunda; los dos niños de la segunda ríen a espaldas del hombre que se ha manchado, pero el paciente piensa que lo hacen por su conducta extraña o porque ha sido salpicado por un automóvil, y no logra darse cuenta de que se trata de una burla tendida por los mismos niños.

También el ciego de nacimiento, operado por el Dr. Dufour, tardó bastante tiempo en conseguir el conocimiento de los objetos; en cualquier caso, sea en este sujeto como en otros muchos, se observó que la *interpretación,* o bien la aprehensión del significado de los objetos llegaba solamente después que los sujetos habían adquirido, con experiencias distintas y repetidas, una cierta familiaridad con los objetos. El último estadio era aquel de la imposición de nombres apropiados. Conclusión que concuerda exactamente con los estadios perceptivos del P. Gemelli.

El P. Moore resume estos datos afirmando que los contenidos perceptivos pueden presentarse en tres niveles de organización:

a) Una organización *rudimentaria:* los primeros datos perceptivos no se limitan a las cualidades sensoriales, por ejemplo, color, sino que contienen también una percepción rudimentaria de magnitud y de figura.

b) *La organización primaria definida:* o sea el cuadro sintético de las cualidades sensoriales, comprendidas las de figura, en cuanto resultan modificadas por la experiencia pasada.

c) *La organización secundaria:* o sea la interpretación del cuadro sintético respecto a las categorías intelectuales de la experiencia pasada.

El P. Moore encuentra con razón que esta clasificación de fenó
menos coincide sustancialmente con la triple división aristotélica d
los sensibles: propios, comunes y per accidens. En lo que yo también
convengo muy gustoso siempre que se admita, y también el P. Moor
lo admite en su última obra, que los sensibles comunes están su
jetos a dos aprehensiones: una confusa inicial y otra distinta termi
nal (p. 317).

Parece entonces que todo este planteamiento del problema hech
por el ilustre estudioso sea propiamente una continua y evident
confirmación de la teoría árabo-tomista, y el mismo P. Moore s
vio obligado a distinguir una síntesis sensorial primaria y una sín
tesis sensorial secundaria, la aprehensión de los contenidos de figur
y la aprehensión del significado, o bien la interpretación de l
figura como un objeto [6].

El P. Moore define la percepción: «Un proceso que consist
esencialmente en la asimilación de una presentación sensorial a la
categorías intelectuales de la experiencia pasada, y finalmente result
de un conocimiento sensorial que capacita al sujeto para reproduci
y describir en los particulares al objeto que ha sido percibido»
(p. 328).

La definición podrá corresponder a la realidad, pero es poc
clara. La asimilación de la experiencia pasada se realiza de hech
en las dos *síntesis sensoriales,* las cuales son distintas precisament
porque reflejan contenidos irreductibles: suponen por lo tanto *do*
«funciones» aprehensivas distintas. El P. Moore se limita a habla
de las funciones del «synthetic sense» que es el *sentido común*
aristotélico. «Lo que es presentado a la mente para la interpreta
ción debe ser dado como una unidad (in se) distinta, diferente d
las otras cosas en el campo de la conciencia. Debe ser visto en sus
partes y las partes tomadas en conjunto como un todo. Con frecuen
cia debe ser visto junto a los otros objetos de la experiencia presente
y pasada que ofrece un complejo espacial y temporal. Un aspecto
ha de dominar el foco de la conciencia, mientras que los otros

6. La división hecha por LIEBMANN de las agnosias en *«disolución de las cualidades sensoriales»* y *«disyunción de los atributos»* y aceptada también por el P. Moore, es una confirmación equivalente de la división que pretendo sugerir (Cfr.: Vol. I, sec. II, cap. VI, § 1).

son como su fondo. El complejo total, sin embargo, debe estar presente al Yo para la interpretación (...) La capacidad de poner conjuntamente los aspectos de la experiencia en un todo unitario y al mismo tiempo distinguir los elementos de esta multiplicidad espacial y temporal, es una función sensorial en cuanto es una reconstrucción de una impresión sensorial total. Es por lo tanto una función sintética: esta capacidad es llamada propiamente «sentido sintético» (p. 243).

Tampoco esta descripción, desde el punto de vista funcional, es convincente, precisamente en base a cuanto sabemos sobre la naturaleza de las agnosias, y va contra la distinción hecha también por el P. Moore de las *dos* síntesis sensoriales.

La síntesis de la que él habla en la descripción citada es ciertamente sensorial y es necesaria para la comprensión intelectual; pero no puede ser atribuida a la función del *«sentido común»* de la psicología aristotélica o por lo menos de la árabo-tomista. La unificación propia del sentido común está limitada a los contenidos formales de los sentidos externos: mientras aquí se trata de unificar todo cuanto la experiencia pasada ha recogido de positivo en torno al objeto, a fin de tener una concepción unitaria concreta del mismo, donde permanezcan distintos los contenidos formales de aquellos reales. Ahora bien, ésta es precisamente la función de la *cogitativa* [7].

El P. Moore atribuye cuanto hay de sintético, en la preparación para el entender, al sentido común; sin embargo la aprehensión e interpretación del contenido real es obra del «intellectus agens»: de este modo me parece que se eleva demasiado al sentido común y se rebaja demasiado al entendimiento. Sentido común y entendimiento agente están en los extremos que son la sensibilidad pura y la inteligencia; entre los extremos, que deben colocarse en continuidad,

7. La cita que hace el P. MOORE (r. 244) de H. WERNER (*L'unité des senses,* «Journ. de Psych.» 1934, 190-205) sobre una distinción entre una *«couche objective (sensibilité spécifique)»* y una *«couche vitale, subjective (sensibilité synestésique)»* corresponde aún a las dos síntesis que presiden respectivamente el sentido común y la cogitativa. Puesto que el sentido común organiza solamente los contenidos de figura, la cogitativa organiza los contenidos reales en el espacio y tiempo: debe por lo tanto unirlos, manteniéndolos distintos, en los contenidos propios.

es necesario un intermediario: la *cogitativa,* que es un sentido en directa dependencia de la inteligencia, y el más noble entre los sentidos, es tal intermediario. Gemelli y su Escuela, como antes Michotte, distinguen en los contenidos de per-cepción «forma» y «significado»: el momento más importante es dado no por la forma, sino más bien por la incorporación del significado que lleva a cabo la mente, por su cuenta, sobre los complejos sensoriales. Está bien. ¿Pero cómo puede la mente incorporar un contenido inteligible a los complejos sensoriales? No sólo porque son «Gestalten», sino porque ya muestran en sí realizado concretamente aquel significado que la mente ha aprehendido en abstracto: así en la objetivación no se da un paso equívoco entre géneros diversos, sino continuidad y mutua solidaridad entre los *modos* de un mismo género de contenidos. La función del «sentido común» requiere por lo tanto ser integrada con la de la cogitativa.

2. La organización de los contenidos de valor

a) *La teoría aristotélica de la cogitativa*

El «sentido común» es el término de las operaciones de los sentidos externos, en el que se vienen a encontrar las primeras organizaciones sensoriales, relativamente muy simples: superficies cualificadas, figuras, particulares condiciones de movimiento, de quietud... de los cuerpos. Pero la vida psíquica no puede acabar aquí: si el sujeto no tuviese más que el sentido común, en su interior, su vida estaría en completa dependencia del mundo exterior y no tendría aprehensión alguna ni sobre el pasado ni sobre el futuro; no podría extraer valoración práctica alguna de los objetos en relación con sus propias necesidades. No es así: sabemos, por experiencia, que el sentido común no es más que la puerta que introduce en la vida interior, y el intermediario («τὸ μεταξύ») entre el mundo externo e interno del sujeto. A los actos de conciencia del sentido común, a sus juicios discriminativos sobre los datos actuales de la experiencia, siguen en el alma otros actos: representaciones simples o combinadas de objetos pasados, recuerdos de situaciones ya vividas, juicios de valor práctico... A organizaciones elementales de los

objetos siguen organizaciones más complicadas que se refieren, no sólo a los conocimientos actuales, sino también a los pasados; y es por estas organizaciones *«secundarias»,* más que por las *«primarias»,* por las que se regula la vida del sujeto. Una vez experimentado un objeto y un contenido de un valor dado, queda en el sujeto como una huella, por la cual puede ser evocada la *representación* del objeto, y por la cual también en la *re-presentación* real del objeto, éste puede ser visto por el sujeto con la luz y en la relación primitiva. Gracias a este proceso el sujeto puede, tan pronto como se presentan las organizaciones primarias, apreciar los objetos según las relaciones que mejor convienen a sus necesidades.

Por lo que respecta al hombre, se debe decir que estas particulares actitudes son adquiridas, y lo sabemos por lo que cuesta adquirirlas, por lo menos a algunos; se atribuyen inmediatamente a la inteligencia: estas nuevas organizaciones tienen lugar por lo tanto en la esfera de la sensibilidad, no en la exterior o del sentido común, sino en la interior de la *imaginación,* de la *memoria* y de la *cogitativa.* En un cierto momento del desarrollo espiritual interviene ciertamente también la inteligencia, pero esta intervención no es casual o caprichosa, sino en dependencia y preparada por apropiadas organizaciones sensoriales. Las cosas tenen lugar como si la inteligencia no hiciera más que transcribir en sí, de modo inteligible, cuanto presenta la experiencia de modo sensible; y como si para esta transcripción inteligible el estímulo viniese precisamente de las organizaciones sensoriales, una vez que hubieran llegado al estado de madurez.

El problema es claro desde ahora: la *«prise de signification»* de Michotte, que se dice que es el elemento formal y terminal de la percepción en su estado perfecto, supone no sólo a organización primaria que se realiza en el sentido común, sino también una ulterior organización, debida a la actividad propia de los sentidos internos. La actividad gnoseológica en su desarrollo real no es un círculo cerrado, sino que por ella el sujeto procede gradualmente hacia una toma de posesión cada vez más adecuada del objeto. Primero, los sentidos externos ofrecen al sentido común aquella que podría denominarse la objetividad fundamental; el sentido común toma posesión casi, e integra esta objetividad, restituyendo al objeto su riqueza *actual* que los sentidos particulares habían fragmentado; los

sentidos internos permiten al sujeto una toma de posesión del objeto, no sólo según su contenido «actual» aparente, sino según su valor real objetivo, certificado en la experiencia pasada. Son los sentidos internos, por lo tanto, los que condicionan inmediatamente el acto del entender, y los que preparan la materia sobre la cual se ejercita este acto («phantasma»): *«Intellectus accipit inmediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus»* [8].

Se puede decir entonces sin duda que la organización sensorial secundaria, o sea la preparación del «phantasma» para someterlo al entendimiento (agente) está preparada por los sentidos internos. Este resultado es importante, pero nuestro problema requiere mayor precisión; podemos, sin duda, proponer dos cuestiones.

a) Los sentidos internos son por lo menos tres, o cuatro, si se incluye el sentido común. Ahora bien, ¿obran ellos subordinados el uno al otro? ¿Cuál de ellos tiene el honor de encontrarse en contacto inmediato con la inteligencia? ¿A cuál de ellos, por lo tanto, se atribuirá la especificidad y originalidad de las organizaciones sensoriales secundarias?

b) Además, los sentidos, incluso aquellos internos más altos, permanecen en un grado ontológico inferior a la inteligencia: ¿cómo pueden entonces condicionar inmediatamente la operación de ésta? Los dos problemas me parecen todo lo contrario que ociosos, y es solamente en su solución donde se satisfará la que podría denominarse la exigencia aristotélico-tomista de la «Gestalttheorie». Ateniéndome estrechamente a Sto. Tomás diré brevemente en qué dirección se encuentra la solución que se busca. Puede compendiarse en las dos proposiciones siguientes:

ad a) El «phantasma» (la organización sensorial secundaria) está preparado por los sentidos internos bajo la dirección de la *«cogitativa».*

ad b) La *«cogitativa»* puede organizar la experiencia con vistas al entender en cuanto se encuentra en *contacto* con el entendimiento y *participa* de alguna manera del mismo.

Pero el planteamiento tomista no puede valorarse en la que es

8. *De Veritate,* q. XVIII, art. 8 ad 5.

a nuestro parecer, su consistencia teorética y su actualidad para una profundización de los problemas gnoseológicos, si no se sitúa, aunque sea con ligeros indicios esquemáticos, en su «clima» aristotélico. Averroes, que en la discusión sobre la organización primaria había contribuido —por lo menos «in superficie litterae» y respecto a algunos apresurados seguidores— a desviaciones peligrosas de los principios del Filósofo, ha reparado su desliz con magnanimidad principesca en la teoría de la *cogitativa* elaborada por él de manera casi perfecta, y Sto. Tomás no hará más que reasumir, con algún leve retoque, la teoría averroísta.

Sin embargo en Aristóteles, este problema y aquel más general de la elaboración de los datos sensoriales o de la sensibilidad interior, es planteado en términos no siempre claros ni convincentes. El Filósofo, como sabemos, había dado una triple división de los sensibles: de las primeras dos clases (sensibles propios y comunes) se ocupa la sensibilidad externa; la tercera clase (sensibles *per accidens*) ¿sería entonces el objeto de la actividad de elaboración de la sensibilidad interna?

Ante todo, ¿cómo concibe Aristóteles la sensibilidad interna? Sin entrar en un tratamiento analítico de este arduo tema, podemos observar, de acuerdo con los fines que nos hemos propuesto, que la tradición aristotélica árabe y latina medieval presenta una compleja arquitectura de la elaboración sensorial, según una rigurosa jerarquía de facultades, organizadas progresivamente la una respecto a la otra, a partir del *sentido común,* que es el inicio y la puerta, hasta el ápice que viene dado por el entendimiento. Los exégetas modernos del aristotelismo, sin embargo, y los Escolásticos antitomistas de la decadencia, niegan obstinadamente el carácter aristotélico de esta doctrina *(teoría de las facultades).*

Para ellos, Aristóteles no ha admitido más que un único sentido interno: la κοινὴ αἴσθησις que reside, propiamente como un órgano, en el κοινὸν αἰσθητήριον que es la región que circunda al corazón; las así llamadas facultades de los escolásticos no son más que distintas formas de actualizarse de una única facultad.

Al acto característico del sentido común que aprehende, discriminando y unificando, las cualidades exteriores, sucede el acto del sentido común, que es «presentación» interna de estas cualidades por el hecho de que la sensación y la especie sensible (αἴσθημα) ter-

minan en una imagen que persevera, aún cuando ha cesado la acción del estímulo. Este «aparecer fenoménico» es llamado por el Filósofo, ya lo sabemos: κίνησις γιγνομένη y de ella se ocupa el III *De Anima:* actividad intermedia entre el sentido común y el intelecto abstraente ycontemplante (429 *a,* 1). Se ha mostrado hace poco que, sin la fantasía, la percepción sensorial sería imposible: confinada en las momentáneas influencias del estímulo, no tendría garantía alguna de la unidad y constancia de los objetos. Es, en fin, la fantasía la que hace posible la expresión exterior de los estados subjetivos por medio de la voz y del lenguaje (420 *b,* 32). Incluso el movimiento local, la producción artística y en general cualquier actividad humana hasta el pensamiento y la voluntad se fundan en la φαντασία. Por esto Aristóteles pone junto a la φαντασία αἰσθητική una φαντασία λογιστική [9] y una φαντασία βουλευτική que hacen posibles el ejercicio en concreto del entender y del querer (cfr. 433 *b,* 29-434 *a,* 10). Estas dos últimas fantasías son propias del hombre y plantean a la gnoseología un nuevo problema.

Como no sólo retenemos las imágenes, sino que sabemos reconocer los objetos según una explícita referencia a las condiciones de tiempo de los mismos objetos, es necesario postular, más allá de la fantasía, una actividad que aprehenda el tiempo, y ésta es la *memoria* (μνήμη) a la que el Filósofo ha dedicado el opúsculo que la lleva como título.

También la memoria se dice ser una pasión del «primo sensitivo», que los modernos identifican con la κοινὴ δύναμις; su función esencial es la aprehensión del *tiempo,* por medio de la cual es posible confrontar los contenidos de las distintas «presentaciones» de un mismo objeto y darse cuenta de la conveniencia o no conveniencia de los mismos, en vista siempre de las funciones superiores intelectivas y volitivas. A la memoria sigue la *reminiscencia* (ἀνάμνησις) que es un rebuscar activo, comúnmente bajo la dirección del entendimiento, de un contenido representativo ya adquirido y presente de

9. En los *Parva Naturalia* se dice que el juicio sobre los fantasmas y su devenir pertenecen a potencias distintas: αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα, τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν καὶ τὰ φαντάσματα γίγνεσθαι *De Insomn.* 460 *b,* 16. Es en esta distinción de dos fantasías donde ha de verse el núcleo de la teoría averroísta de la cogitativa.

manera confusa en la conciencia, pero todavía no reconocido. El reconocimiento tiene como puntos ordinarios de apoyo los fenómenos de asociación de las Ideas, cuyas tres leyes ofrece Aristóteles en este opúsculo (351 *a,* 34-451 *b,* 35).

En el tratamiento sistemático del Filósofo no hay por lo tanto un tratado o una alusión totalmente explícita acerca de una pretendida facultad o actividad de elaboración sensorial que se llame *cogitativa.* Sin embargo no faltan numerosos indicios, esparcidos acá y allá, que pueden ponerse en relación con la función que la Escolástica árabe y latina atribuirá a la *cogitativa.*

El término, indicado hace poco, de φαντασία λογιστική y φαντασία βουλευτική, supone el hecho de que la sensibilidad interior puede, por una parte depender de las funciones del pensamiento, y por otra ser ella misma la condición indispensable para el ejercicio en concreto de esta actividad. Wolfson ha descubierto que estas expresiones han servido de fundamento para la teoría de la cogitativa de Avicena [10].

Más frecuente es el término διανοητικόν, διάνοια del que ha venido el mismo término *cogitativa.* Los exégetas modernos sostienen que la διάνοια indica en la terminología aristotélica una facultad o actividad de orden intelectual, no sensorial, o sea la actividad discursiva, en contraste con la intuitiva del νοῦς. Mientras la actividad del νοῦς es la pura intuición o apercepción intelectual, casi en *contacto* con los objetos que han alcanzado una unidad esencial, la διάνοια es sin embargo la función que une o divide estos elementos unitarios en una síntesis predicativa [11]. Según Calógero la διάνοια

10. Wolfson, H. A., A, 129; *Id.:* B, 585; ss. *Id.:* C, 451.

11. Calogero G. 20. Para una exposición ordenada de la función de la διάνοια aristotélica, cfr. Neuhäuser, J., 9 ss. y Cl. Baeumker, A, 7-9. Según Baeumker la διάνοια como distinta del νοῦς se entiende como «das parktische Denken des gewöhnlichen Lebens» (7, n. 2): los animales no la tienen (*De Part. An.* 641 *a,* 30). Neuhäuser ve en la διάνοια «das Vermögen des nachdenkens oder Refletierens und des Urtheilens» y concluye con una exégesis bastante próxima a la tomista: «Darin ist denn mit voller Deutlichkeit ausgesprochen dass das διανοεῖσθαι nicht der sensitive Seele *als solche* zukommt, sondern dass es ihr nur zukommt *durch den Einfluss* des νοῦς, dass also im Menschen zu der sensitiven Seele nur der νοῦς, in ganz anderen Weise hinzukommt» (12, polemiza con Baeumker). Sin embargo los textos aristotélicos no dicen sí, en el caso, se trata de acto o de facultad nueva con objeto propio.

coincide sin duda con la actividad del juicio, como resulta explícitamente de la atribución que se le da: ser facultad del asentimiento y de la negación: y puesto que tal síntesis-diaresis está en la διάνοια como en las cosas, es evidente que esta última, alterando, por lo menos en un cierto sentido, subjetivamente lo real, representa una forma de conocimiento inferior al del entendimiento que por el contrario se adecúa a ello perfectamente.

Según este significado, que es el más frecuente pero no el único, se comprende cómo la διάνοια puede degradarse tanto y acercarse a la δόξα platónica: διάνοια indica entonces el proceso que conduce a la apreciación práctica de las cosas y es sinónimo de *conocimiento del contingente particular,* en oposición a la ἐπιστήμη que es el conocimiento del necesario universal. Fruto de la δόξα y de la διάνοια es la πίστις, o sea la convicción sobre la realidad de algo: tal convicción es propia del hombre y no corresponde a los animales, porque es una persuasión que se apoya sobre argumentos de hecho y presupone, por lo tanto, una cierta forma de argumentación. La tesis averroísta se deriva directamente de estos indicios, teniendo como intermediaria la desarrollada doctrina galénica del διανοητικόν.

Landauer prefiere ver el origen de la cogitativa, incluso la latina, en las alusiones aristotélicas a la ὑπόληψις. Según Hicks y Neuhäuser la ὑπόληψις sería el acto terminal de la διάνοια y en cuanto al objeto coincidiría por lo tanto con ella. No faltan textos en los cuales, de la misma manera que la διάνοια, la ὑπόληψις parece no distinguirse claramente del pensamiento [12]; a veces tiene también un sentido más amplio y está en cualquier acto cognoscitivo

12. Cfr. Landauer S., 401-405, n. 6. Landauer observa justamente: «Das Wesen und die Bedeutung dieser inneren Sinne ist bisher nirgends richtig dargelegt worden» (403, n. 9): sin embargo a mí me importa esta vez, no hacer historia, sino plantear únicamente el desarrollo esencial de los problemas. V.; Hicks R. D., Comm. in 427 *b,* 16, pág. 457, que cita por su parte Bonitz (*Index Aristotelicus,* 186 *a,* 60). Con toda probabilidad la ὑπόληψις indicaba para Aristóteles el conocimiento práctico y contingente que el entendimiento tiene de las sustancias singulares de experiencia, y no una función sensorial o intermedia: esto se puede esclarecer a partir de *Metaph.,* Z., 14, 1039 *b,* 27-1040 *a,* 5 y cfr.: Regis, L. M., 123. Así piensa también G. R. T. Ross (nota sig.).

que vaya acompañado de *convicción;* es quizás en este sentido de «conocimiento con convicción» como se le atribuye también a los animales.

En la descripción que hace el Filósofo de la ἐπαγωγή, de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente, la ὑπόληψις tiene evidentemente el significado de convicción aún subjetiva; por lo tanto de orden preintelectual, que es el efecto de las experiencias repetidas de cosas singulares semejantes, distanciadas en el tiempo.

G.R.T. Ross se inclina por un sentido incluso más restringido de ὑπόληψις en cuanto que es «la más pobre facultad intelectual» y cita, además del *De Anima* III, 3, el *Post Anal.* I, 33, 88 *b,* 37 [13].

Estas sugerencias tienen un interés histórico y doctrinal que no debe escapar: aunque manifiesten que el Filósofo se estancó en una concepción aún rudimentaria, muestran sin embargo que todos los principios de los desarrollos posteriores se remontaron a él, según el testimonio de los continuadores. Los principios maestros de esta doctrina son los siguientes:

1) Si la διάνοια es también, como quiere Nehäuser, una facultad sensitiva, es la más noble de las facultades sensitivas.
2) La διάνοια tiene esta nobleza en cuanto es una facultad «humana» y subyace al influjo del entendimiento.
3) Esta nobleza de la cogitativa se traduce en el valor de los objetos aprehendidos y en su función isagógica a la inteligencia.

* * *

b) *La teoría averroísta*

Parece que los Comentadores griegos no han sido más explícitos que el Filósofo en torno a la naturaleza y a las funciones del διανοητικόν [14], y es entre los árabes donde debemos buscar el

13. «Ὑπόληψις is here *(De Memoria,* 1, 449 *b,* 27) used in its widest sense as equivalent to conceptual thought (...). In its more restricted application ὑπόληψις is the poorest of the intellectual faculties» (Ross G. R. T., *De Sensu et Memoria,* Comm., 246).

14. Llamo, de paso, la atención sobre el notable Proemio que G. Filopón ha puesto a su Comentario del *De Anima,* que es un denso compendio de los problemas psicológicos más discutidos. Hay al principio una cuidada división de las potencias del alma en la que domina, me parece, el influjo platónico y en el proemio Platón es citado con frecuencia. Como las potencias animales cognoscitivas (δυνάμεις ψυχικαὶ λογικαί) son enumeradas la δόξα, la διάνοια, el νοῦς, a partir de lo cual del contexto que sigue, se razona cómo el Filósofo distingue δόξα y διάνοια y que la primera es una facultad sensitiva, la segunda racional, más aún, es la misma razón discursiva. (PHILOPONUS Io., *De Anima,* 1, 11 ss.) Pero repito que no pretendo hacer historia del problema.

desarrollo notable que ha experimentado la doctrina aristotélica de los sentidos internos. Las tentativas de la escolástica árabe en esta materia no están exentas de oscilaciones y de contrastes, tanto respecto al número de los sentidos internos, cuanto respecto a sus funciones [15]; me limitaré a una breve alusión a la teoría averroísta de la *cogitativa,* porque es en la que explícitamente se ha inspirado el Doctor Angélico [16].

Averroes reduce los sentidos internos a cuatro: sentido común, fantasía, cogitativa, memoria; y pugna con Avicena que distinguía la imaginación de la fantasía. El Comentador entiende por *cogitativa* una facultad sensitiva original que pertenece al hombre en vistas a su racionalidad y pugna también con Galeno que agotaba toda la racionalidad humana en el διανοητικόν fuera de toda subordinación al νοῦς: la posición de Galeno destruiría la misma racionalidad propia de la especie humana y de su participación en la vida del νοῦς que Aristóteles afirma y que también Averroes quiere salvar. La teoría averroísta de la cogitativa tiende a esto: a mostrar cómo el hombre singular es verdaderamente hombre y puede entender los objetos que le interesan, a pesar de que se debe admitir para todos los hombres un sólo entendimiento espiritual, noética y físicamente separado de los sujetos singulares concretos. Puesto que tal separación real permite una conexión operativa que tiene lugar cuando el sujeto se dispone a entender lo universal, la «disposición» es obra de la cogitativa que prepara los fantasmas para recibir la iluminación del entendimiento separado. Una vez que los fantasmas han sido debidamente preparados, el sujeto singular obtiene aquella que Averroes llama la «conti-

15. Los ha clarificado H. A. WOLFSON en los artículos ya citados (170 n. 1).

16. Cfr. *Contra Gentiles,* II, 60, 73.

nuación» con el entendimiento separado, por la que se da el conocimiento de la universal. Esta es, en pocas palabras, la célebre solución dada por el gran árabe a la más ardua dificultad que el texto aristotélico ha ofrecido a toda la tradición.

Las funciones de la cogitativa son descritas por Averroes con seguridad y precisión.

1) Sobre todo: por la *cogitativa* el alma capta el *significado* de las cosas y puede distinguir el significado concreto de la figura de las cosas, de ahí que alguna vez se le designe con los términos de «virtus distinctiva».

«Virtus cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quae non distinguit nisi individualiter, non universaliter. Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus quae distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo imaginato; et ista virtus est illa, cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum; virtus enim cogitativa est de genere existentium in corpore. Et hoc aperte dixit Aristoteles in illo libro (= el *De Memoria)* [17]. Lucha aquí contra Galeno que ha hecho material al entendimiento que para Aristóteles está «in potentia ad omnia» según el cap. 5 del libro III del *De Anima,* que Averroes por su parte llama entendimiento *posible* y es espiritual y separado.

La cogitativa es sin embargo el «intellectus passivus corruptibilis» del cual se habla al final del mismo capítulo [18].

Averroes ha completado ya la teoría. El entendimiento separado y único (ent. posible) se une a nosotros por medio de un entendimiento pasivo, la cogitativa, que es un sentido espiritualizado: es este entendimiento pasivo el que está multiplicado en los individuos concretos y el que permite la ilustración de los fantasmas individuales por parte del entendimiento único y separado: «Intellectus iste (possibilis) non copulatur nobis nisi mediante esse intellectus materialis et corruptibilis in nobis, et cum iste intellectus fuerit corruptus in nobis neque memorabimur» [19].

17. Averrois Cordub., *In III De Anima,* tc. 6, ed. Veneta 1562, fol. 154 *r.*

18. Ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός. *De Anima* III, 5, 430 *a,* 24.

2) La acción de la cogitativa es la última «preparación para el entender que es propia del entendimiento material». «Et intendebat hic per intellectum passibilem formas imaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini. Ista n. virtus est aliqua ratio et actio eius nihil est aliud quam ponere intentionem formae imaginationis cum suo individuo apud rememorationem et distinguere eam ab eo apud formationem (la fantasía). Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis, recipit intentiones imaginatas post hanc distinctionem. Iste igitur intellectus passibilis neccessarius est in formationes. Recte igitur dicit (Arist.) 'et non rememorabimur' quia iste est non passibilis; et intellectus passibilis est corruptibilis et sine hoc nihil intelligit intellectus qui dicitur materialis (entendimiento posible). Hae enim virtutes sunt quasi res quae praeparant materiam artifici ad recipiendum actionem artificii» [20].

Y antes había dicho más brevemente: «Virtus cogitativa est de genere virtutum sensibilium. Imaginativa autem et cogitativa, et rememorativa non sunt nisi in loco virtutis sensibilis, et ideo non indigetur eis nisi in absentia sensibilis, et *omnes iuvant se ad repraesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta, et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, idest comprehendat eam»* [21]

3) La *cogitativa,* por medio de esta labor suya sobre singular, aprehende concretamente, primero, contenidos ontológicos propios de los predicamentos del entendimiento, después, aprehende hechos universales.

19. Averrois Cordub., *In III De Anima,* tc. 20, ed. cit., fol. 163 *r.*

20. *Ibid.,* tc. 20, fol. 164 *rv;* cfr. *Ibid,* tc. 33, fol. 173 *r.* Sobre la noción de *intellectus materialis* que es el entendimiento posible de Sto. Tomás, cfr.: *In III de Anima,* tc. 5, initio, fol. 138 *v.*

21. *Ibid.,* tc. 7, fol. 155 *r.* En otro lugar: «Investigatio per rememorativam est acquisitio cognitionis et facere cogitativam laborantem in repraesentatione illius agnitionis» *Paraphrasis in Lib. De Mem. et Rem.,* ed. cit., t. VI, II pars, fol. 21 *ra; Ibid.,* 22 *rb.*

«Non intendebat [22] quod sensus comprehendit essentias rerum, sicut quidam existimaverunt: hoc enim est alterius potentiae quae dicitur intellectus; sed intendebat quod sensus cum hoc quod comprehendunt sua sensibilia propria, *comprehendunt intentiones individuales diversas in generibus et speciebus; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis et huius equi individualis et universaliter intentionem uniuscuiusque decem praedicamentorum individualium et hoc videtur esse proprium sensibus hominis*» [23].

4) Precísamente por este contacto suyo con la sustancia y la realidad concreta, la cogitativa es la facultad que permite la acción práctica.

«Dicit (Arist.) et imaginatio existit in aliis animalibus, cogitatio autem in rationalibus. Eligere autem facere hoc imaginatum et non hoc, est de actione cogitationis non de actione imaginationis. Iudicans enim quod hoc imaginatum est magis amabile quam hoc, debet esse eadem virtus de necessitate, quae numerat imaginationes et in quibusdam iudicat magis delectabilius. Et hoc intendebat cum dicit 'et numerat ipsum unu de necessitate' et est secundum quod reputo, et necesse est quod ista virtus numeret illas imagenes donec comprehendat ex eis magis amatum: sicut unum numerat numeros inaequales donec comprehendat ex eis magis maiorem. Similiter cogitatio numerat imagines et comparat intereas, donec possit pati ab imaginatione alicuius earum. Et hoc est causa quare animal rationale habet existimationem: existimatio enim est consensus qui provenit a cogitatione» [24].

5) La cogitativa requiere para actuar gran quietud interior y es por ella por la que, en sueños, el hombre presagia el futuro: Averroes se ve obligado a decir que la «intentio» de la cogitativa es en cierto modo espiritual.

22. O sea, ARISTÓTELES: *Metaph.*, VI, 4, 1027 *b*, 29-30.

23. AVERROIS CORDUB., *In II de Anima*, tc. 63, ed. cit. fol 82 *v*. El texto es decisivo para la posición tomista en la que el objeto *adecuado* de la percepción viene dado a partir de los sensibles *per accidens* que son atribuidos propiamente a la cogitativa.

24. AVERROIS CORDUB., *In III de Anima*, tc. 57, fol. 198 *r*.

«Virtus cogitativa viget apud quietem aliorum sensuum et ideo comprehendit homo in somno futura, non in vigilia: et ista virtus cogitativa iuvat praesentans illud quod habet de imagine illius rei, et colat ipsam imaginativam, ut sit praesens in virtute imaginativa. Intentio enim quae comprehenditur per cogitativam est spiritualis, et hoc non accidit alicui animalium, nisi homini, quia non habent intellectum et tantum comprehendunt descriptiones et cortices rerum» [25].

6) En un texto anterior, intrincado pero denso doctrinalmente, Averroes llega a atribuir, aunque sólamente en el hombre, estas funciones de la cogitativa al sentido común: con ello quiere decir quizás que la cogitativa a su vez dirige el sentido común y se sirve del mismo para la aprehensión de los propios objetos. El texto tiene gran importancia porque distingue la aprehensión de los sensibles comunes de aquella de los sensibles *per accidens* y de los sensibles propios, y a la vez contiene la disputada frase de que los «sensibles comunes» son objeto del sentido común.

«...Coloratum illud esse Socrates est per accidens secundum quod est coloratum. *Sed* potest aliquis dicere quod similiter accidit ei figura et numerus et motus et quies: quomodo igitur fuerunt numerata ista in eis, quae sunt sensibilia essentialiter (sensibles comunes= sensibles per se); quomodo si fuerunt numerata quia sunt communia, similiter etiam intentiones individuorum sunt communes omnibus sensibus. Et possumus dicere in hoc duos sermones: quorum unus est quod ista communicatio magis videtur esse necessaria in esse propriorum sensibilium, v. gr. quantitas: color enim non denudatur ab ea, et similiter calor et frigus quae appropiantur tactui (...). Et etiam sensibilia communia ut declara bitur, sunt propria sensui communi, quemadmodum ista sunt propria unicuique sensuum: et *comprehensio intentionis individualis,* licet sit *actio sensus communis,* et ideo pluries indigetur in comprehensiones intentionis individui ut pluribus uno sensu, ut utuntur medici in sciendo vitam eius, qui existimatur habere repletionem venarum, pluribus uno sensu. Tamen videtur quod ista actio est sensus com-

25. AVERROIS CORDUB., Paraphrasis in lib. *De Divinatione per Somnium*, ed. cit. t. VI, pars. II, fol. 32 *rb*.

munis non secundum quod est sensus alicuius animalis, v. gr. animalis intelligentis. *Iste igitur est alius modus modorum* secundum accidens, si secundum quod accidit sensibus comprehendere differentias individuorum secundum quod sunt individua: *et praecipue differentiae substantiales,* videtur enim quod comprehensio intentionum individualium substantiarum, de quibus intellectus considerat, est propria sensibus hominis. Et debes scire quod *comprehensio intentionis individui est sensuum,* et comprehensio intentionis universalis est intellectus: et universalitas et individualitas comprehenduntur per intellectum, scil. definitio universalis et individui» [26].

Esta doctrina permite la distinción entre «forma» e «intentio» que sostengo como esencial para orientarse en el problema de la percepción y que me parece que corresponde sustancialmente a la distinción de «organización primaria» y «organización secundaria». La «forma» realmente dice referencia a los caracteres exteriores del objeto; la «intentio» se refiere a su valor y contenido concreto como ya se ha dicho al principio.

Según la elaboración de Averroes, por tanto, la *cogitativa.*

a) Es una facultad sensitiva la cual tiene una *doble* función: metafísica, la una gnoseológica la otra. Es por la cogitativa por la que se diferencian los individuos humanos; y es por ella por la que cada hombre singular puede pasar a la intelección de lo universal.

b) El paso a la intelección de lo universal se hace posible por la cogitativa, en cuanto esta facultad, ejerciendo una discriminación activa sobre los contenidos de la experiencia pasada, puede formarse una noción concreta del contenido real de los objetos —la «intentio»— en la que ha de buscarse el núcleo originario de toda noción metafísica universal [27].

Por lo tanto, mientras para el animal la «intentio» viene dada

26. Averrois Cordub., *In II De Anima,* tc. 65, fol. 83 *v.*

27. Además de Sto. Tomás y de Siger de Bravante, ha tomado de modo excelente la teoría averroísta de la dogitativa Juan de Jandún, que en este punto no puede hacer ninguna alusión polémica contra el Doctor Angélico. (Cfr.: *In De Anima II,* q. 37, coll. 225-226; III, q. 15, coll, 315-318; siento no poder citar estos textos verdaderamente luminosos y de viva actualidad).

naturalmente con la «aestimativa», en el hombre supone un complejo trabajo interior: en el taller de la conciencia humana, las «armaduras» de orden sensorial, sobre las cuales se levantarán las estructuras inteligibles, están construidas por la cogitativa.

3. La Teoría tomista

a) *Las funciones de la cogitativa*

La concepción averroísta de la sensibilidad interior ha pasado a la psicología tomista en todo su significado formal, con la exclusión, se entiende, de la hipótesis absurda del entendimiento separado. Es la «cogitativa» la que conduce a las organizaciones sensoriales secundarias, sirviéndose de los datos *actuales* del sentido común, y de aquellos de la experiencia pasada conservados en la imaginación y reconocidos por la memoria. La «cogitativa», como indica el mismo término, tiene la función de cribar *(co-agitare)* los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos *en concreto:* por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los «phantasmata». Ciertamente Sto. Tomás no se extiende en minuciosas descripciones «fenomenológicas»; sin embargo en su obra se pueden encontrar indicaciones suficientes para una teoría completa de esta facultad, injustamente olvidada con demasiada frecuencia en los tratados tomistas. Los textos, por muy conectados que estén, hacen justicia a la apresurada observación de Keeler de que «*No effort* is made (en la obra de Sto. Tomás) to determine the reliability of the internal sense, *sensus communis,* imagination, memory and the *aestimative or cogitative...*», y que «The most interesting of the internal senses, *but also the most elusive,* is the cogitative» [28].

Me limito a indicaciones esquemáticas y siempre en el ámbito del problema de la percepción.

1) Es la cogitativa la que, por su acto de la «collatio» entre los objetos individuales, elabora, con el concurso de la imaginación

28. Keeler, L. W., 35-36.

y de la memoria, el «phantasma»: «Huius *cogitativae* virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus, qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia *per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis,* a quo fiunt intelligibilia actu;... ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medic idicunt quod habent sedem in media cellula capitis; et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum, et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae» [29].

2) Por la «cogitativa» son percibidos la sustancia singular y los «sensibles per accidens» que hasta ahora habíamos dejado como olvidados, por lo que ella tiene un puesto central en una discusión analítica del problema de la percepción. Si se habla con propiedad sólo un contenido inteligible puede llamarse «sensible per accidens»: los contenidos sensibles particulares pueden denominarse sensibles per accidens respecto a los otros sentidos, sólo *«secundum quid»,* no *«simpliciter»,* porque verdaderamente son sensibles *«per se».* «Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod ab intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed *statim* quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video hominem loquentem, vel movere se ipsum,

29. *Contra Gentiles,* lib. II, cap. 60; cr. *Ibid.* cc. 73, 80, 81; I.ª, q. 78, art. 4. *Q. De Anima,* art. 13. La «cogitativa» llega a juzgar de los sensibles comunes y de los sensibles per accidens. (cfr. *Q. De Veritate,* q. I, art. 11). Expresiones sobre la cogitativa muy similares a las tomistas se leen en el franciscano Roger Marston († 1303): «Quia igitur intellectus noster non intelligit aliquid actu *nisi per hoc quod cogitativa est in actu suo,* de commune lege intelligendi non potest aliquid ordinate intelligere nisi ipsa cogitativa ordinate repraesentet. Ordinata igitur conversio cogitativae ad intentiones sensatas et non sensatas est dispositio congrua ut ipse intellectus ordinate ad talia se convertat» (*QQ. Disputatate De Anima,* Q. VI, Quaracchi 1932, p. 286). «*Hac igitur cogitativa offerente* intellectui intentiones quae sunt apud eam ex collatione singularium, apprehendit intellectus in eis primitus rationem universalis, ex naturali subministrat, et ipse intellectus in seipso similitudinem format speciei oblatae...» (*Ibid.,* q. IX, p. 423).

apprehendo per intellectum vitam eius, *unde possum dicere* quod video eum vivere. *Si vero apprehendatur in singulari, ut puta cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam,* que dicitur etiam ratio particularis, eo quod est *collativa* intentionum individualium, sicut ratio universalis est collactiva rationum universalium» [30].

3) Por la «cogitativa» el entendimiento, en la reflexión, puede informarse no sólo del *«an est»,* sino también del *«quid est»* de lo singular: «Anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, *non quidem directe, sed per quamdam reflexionem;* in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum *suum actum,* et *speciem intelligibilem* quae est principium suae operationis: *et eius speciei originem;* et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium quorum sint phantasmata. *Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae»* [31].

4) Se sigue que sólo mediante la cogitativa el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el silogismo prudencial. «Alio modo continuatur (mens singularibus) secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis, quae alio nomine dicitur *cogitativa* et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est

30. *Comm. in lib. II De Anima,* lect. 13.ª, n. 396; cfr.: n. 395; n. 397-398; *De Veritate,* q. X, a. 5; a. 7 y ad 2, ad 4; I.ª, q. 78 a. 4.

Rogelio Bacon admite, en lugar de la «collatio», el que la sustancia, como tal. pueda mandar una «especie» de sí misma. que sería recogida por la *aestimativa* o *cogitativa:* «Unde bene potest anima sensitiva percipere substantiam per speciem suam..., licet pauci considerent hoc, cum velit vulgus naturalium quod substantialis forma non immutet sensum» (R. BACONIS, *De multiplicatione specierum,* ed. Bridges, 419-420; cfr.: *Perspectiva,* c. IV, ed. Bridges, 7-9). Debe recordarse que Bacon tiene una teoría francamente democriteana de la especie, considerándola como una emanación material de los cuerpos.

31. *Q. De Anima,* a. 20 ad 1 secundae seriei.

possibile applicari ad particularem actum *nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singularem,* ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis» (*De Veritate,* q. X, a. 5). «Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi *mediante vi cogitativa,* cuius est intentionem singulares cognoscere» (*ibid.* ad 2).

En el juicio prudencial la mayor viene dada por el entendimiento, la menos particular por la cogitativa: «Intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem actum ordinat concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem *mediante vi cogitativa* ad singularia applicat» (*De Veritate,* ibid. ad 4).

Y en tal sentido la cogitativa puede ser llamada «sentido de la prudencia»: «Sicut Philosophus dicit, prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propia, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et por experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in *sensu interiori* sicut in subiecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum» [32].

Estas indicaciones esenciales me parecen decisivas para concluir que en la psicología tomista es por la función de la «cogitativa» que se realiza la síntesis sensorial; ella recoge, funda y organiza los datos de la experiencia actual y pasada y puede juzgar de todos los sensibles y, en particular, de aquellos per accidens, para los cuales no son suficientes del todo los sentidos externos ni tampoco el sentido común (*De veritate,* q. I, art. 11). En pocas palabras, la función de la cogitativa constituye el ápice del conocimiento infrarracional del hombre; ella suministra al intelecto los esquemas, por decirlo así más actualizados sobre las condiciones de facto de la realidad (*phantasmata*), de los cuales el intelecto abstrae el universal y por los cuales eso se puede añadir en la reflexión junto a la realidad concreta

32. II.ª II.ae, q. 47, art. 3 ad 3 (cfr. CAJETANUM in h. 1); *In IV sent.,* d. 50, q. I, art. 3 ad 3; *In IV Ethic.,* lect. 1.ª n. 1123; *ibid.* lect. 9, n. 1255. La cogitativa mueve al apetito: v.: I.ª, q. 81, a. 3; q. 111, a. 2 ad 2, donde se dice que permanece sujeta a la voluntad y escoge a la instigación del diablo.

a la cual se refieren los esquemas y objetivos en ella el contenido del universal [33].

* * *

Que el Maestro Angélico no haya variado jamás en torno a este cuerpo de doctrinas, lo demuestra un artículo del Comentario a las Sentencias, que transcribo en la parte que interesa a nuestro problema. Constituye una síntesis sustancial de la doctrina tomista sobre la sensibilidad según su triple objeto: sensible propio, común y sensible «per accidens».

«Sensu corporali aliquid sentitur *dupliciter:* uno modo *per se,* alio modo *per accidens.*

a) Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem aliquid passionem sensui corporali inferre potest aut *sensui in quantum est sensus,* aut *huic sensui in quantum est hic sensus.* Quod autem hoc secundo modo per se infert passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visus et sonus respectu auditus.

b) Quia autem *sensus in quantum est sensus* utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter, cum omne quod recipitur in aliquo sit per modum recipientis; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui in quantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem; et ideo magnitudo et numerus et huiusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum.

33. Tanto para la organización primaria, como para la secundaria, Siger está totalmente de acuerdo con Sto. Tomás y aquí tanto más fácilmente, tratándose de doctrina típicamente averroísta (Cfr.: *In II De Anima,* quaestio XXIII, 91). Pomponazzi acepta íntegramente la teoría tomista: cfr.: FERRI, L., B, 43-45; 54-56; 223). «Entre la memoria de la sensación o el fantasma —expone Ferri— y la intelección de la especie está la *cogitativa,* que mediante una doble operación, o sea la de abstraer los elementos simples y la de unir lo semejante y separar lo distinto, constituye con síntesis de abstractos las especies y los géneros y su jerarquía, y así suministra las especies inteligibles, que recibidas en el entendimiento son entendidas finalmente, o sea, en la visión intelectual vienen a ser consideradas universalmente» (56). De este modo se realiza, como agudamente observa Ferri, la fusión entre lo *a priori* y lo *a posteriori.*

c) *Per accidens* autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed *coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem:* sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus et alia huiusmodi: quae *per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa* in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva cuius est illud cognitum per se cognoscere, *statim, sine dubitatione et discursu* apprehendit: sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens» [34].

La doctrina de la cogitativa está también sostenida en el Tomismo por una robusta estructura metafísica, a la que es preciso aludir si se quiere hacer frente a las oscuridades y dificultades que esta doctrina puede presentar.

* * *

b) *Fundamentación metafísica de la doctrina tomista*

Alguno podría objetar que por el simple hecho de haber introducido una especial facultad a la que se da el nombre problemático de *cogitativa,* y porque se le atribuyan a ella las admirables operaciones de las que se ha hablado, no se tiene por ello sólo resuelto el problema fundamental: ¿Cómo puede darse continuidad entre la sensibilidad y la inteligencia, y cómo es que a su vez la inteligencia retorna sobre la sensibilidad? ¿No es ésta una ilícita violación de fronteras? Era ésta la segunda cuestión antes propuesta.

La objeción supone que la actividad cognoscitiva (y la vida en general del alma) se va actualizando para entrar en acción, genéricamente, mediante principios o facultades tan distintas que están casi separadas individualmente, como los operarios de un taller (atomismo psíquico): pero no es así. Sto. Tomás tiene una idea más

34. *In IV Sent.,* Dist. 49, q. II, a. 2; t. VII, 1201 *b*-1202 *a.* Los existencialistas hablan de «cualidad terciaria». (Cfr. WAHL, *Études kierkegaardiennes,* París, 1948, p. 475).

profunda, y digamos más humana, de la actividad interior y de sus principios: todo está regido y descansa y deriva, en raíz, del alma única, a la que finalmente todo retorna. Del alma derivan ante todo las facultades del sujeto, como los accidentes propios de la sustancia, y esto tiene lugar no por una causalidad real, que pone el efecto fuera de la causa, sino por una emanación, «per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno *naturaliter* aliud resultat, *ut ex luce color*» [35].

Por esto el alma, en el devenir metafísico del ser cognoscente, no pone las facultades tan fuera de sí que no pueda a la vez mantenerlas unidas y atadas a sí, donando generosamente a todas el ser, sea real, o formal (determinación genérica de las facultades): por lo que el hombre es hombre en todo su ser, y consecuentemente su sensibilidad no es cualquiera, sino humana. Se comprende entonces cómo la sensibilidad recibe en el hombre una nobleza especial y puede condicionar también las operaciones superiores del entender: «Quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine *propter* intellectivam, et sic de aliis» [36].

A fin de que la doctrina resulte completa debemos notar aún que cuanto se dice del alma respecto a las potencias en general, vale también para las potencias en particular entre sí: hay entre ellas una cohesión natural y como una interpenetración que Sto. Tomás expresa de un modo muy realista. No todas las potencias, evidentemente, tienen igual grado de dignidad: algunas son más nobles, otras menos —es éste el *ordo naturae* que tienen las potencias entre sí—. Ahora bien, según el Angélico, la emanación de las potencias a partir del alma tiene lugar de un modo ordenado: las primeras en emanar de ella, inmediatamente, son el entendimiento y la voluntad, después los sentidos y el apetito sensible... Estas otras facultades, sin embargo, no emanan directamente del alma, sino que cada una lo hace de la facultad superior correspondiente [37]. Por lo tanto los sentidos emanan del entendimiento, y los sentidos inferiores, de los superiores: los sentidos externos del sentido común; éste de la ima-

35. I.ª, q. 77, 6 ad 3.
36. *Q. De Anima,* art. 13 ad 7.
37. I.ª, q. 77, art. 7.

ginación y así sucesivamente, más o menos, según el esquema siguiente:

ORDO NATURAE (essendi et emanationis)

Intellectus → Cogitativa → Memoria → Imaginatio → Sensus communis → *Sensus exteriores.*

Se sigue que toda facultad es a la vez presente al alma y a las otras facultades, y en particular a aquella de la que amana: «Sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et *est simul* cum anima: *ita est etiam de una potentia respectu alterius*» [38]. Me parece que en estas potentes expresiones hay ya bastante para satisfacer las exigencias de los «agustinianos» acerca de la unidad y de la compenetración de los elementos de la vida interior.

Al «ordo essendi et naturae» entre las facultades corresponde, *en sentido inverso,* el «ordo operandi» (generationis et temporis). Puesto que en el devenir físico lo imperfecto precede a lo perfecto, y lo inferior a lo superior [39], las primeras en obrar serán, por lo tanto, las potencias vegetativas que preparan el cuerpo y los órganos de los sentidos; después pasarán al acto los sentidos externos, por los cuales será actualizado el sentido común: éste, a su vez, informará a la imaginación, y así sucesivamente según el esquema siguiente:

ORDO OPERATIONIS

Sensus exteriores → S. communis → Imaginatio → Memoria → Cogitativa → Intellectus.

Estas consideraciones nos ofrecen la última razón de cuanto se afirmaba antes desde un punto de vista puramente analítico: que la *cogitativa* es la potencia que elabora de modo definitivo los datos de experiencia para presentarlos al entendimiento, y esto puede tener

38. II.ª, q. 77, art. 7 ad 1.
39. I.ª, q. 77, art. 4.

lugar no sólo porque en general la sensibilidad humana tiene una especial afinidad con la inteligencia, sino porque la cogitativa emana inmediatamente del entendimiento y a él está unida por arriba, mientras que por abajo se une a las otras potencias inferiores: «Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat: unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur» [40]. Se establece así un flujo y reflujo de los datos de la cogitativa en el entendimiento y de los del entendimiento en la cogitativa: por esto, el primero puede comprender los datos de experiencia, y la segunda puede organizarlos con el fin de que sean comprendidos.

Desde un punto de vista aún más elevado se podría observar que el Maestro Angélico, para expresar la razón suprema de la cohesión que tienen las facultades entre sí, y en especial la del sentido en general y la *cogitativa* con el entendimiento, usa complacido un término famoso en la historia del pensamiento, el de *participación.* «Videmus enim quod *sensus est propter intellectum,* et non e converso. Sensus enim est quaedam *deficiens participatio intellectus;* unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto» [41]. «Haec pars animae (=intellectus passivus, cogitativa) dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter *participat* rationem, *oboediendo* rationi et *sequendo* motum eius» *(In III De Anima,* lect. 10.ª, n. 745). «Vis sensitiva in sui supremo *participat* aliquod de vi intellectiva in homine, in quosensus intellectui coniunguntur» [42]. Por esta participación la cogitativa puede denominarse κατ'ἐξοχήν la facultad perceptiva de los objetos concretos: «Nam cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi: quod contingit ei in quantum unitur

40. *In III Sent.,* Dist. XXIII, q. II, a. 2 ad 3, Parm. VII 249 *a*; Mand. III, 727.
41. I.ª, q. 77, art. 7; cfr.: *De Veritate* q. XIV, a. 2 ad 9.
42. *In II De Anima,* lect. 13.ª, n. 397; cfr.: I.ª q. 79, a. 4 ad 5.

intellectivae in eodem subiecto: unde cognoscit hunc hominem prout est *hic* homo, et hoc lignum prout est *hoc* lignum [43].

Algunas reflexiones elementales mostrarán cómo esta doctrina está conectada a la misma esencia del realismo tomista y cómo este mismo realismo no es en absoluto una exigencia a priori, sino que se construye en continua y espontánea adhesión a lo real con un empleo mínimo de fórmulas y de principios.

El hombre es animal racional. La especie *homo* está inluida bajo el género *animal.* La animalidad, como tal, se predica *ex aequo* de toda especie incluida bajo este género común, de manera que el caballo o el buey no son más animales que la hormiga o que el mismo hombre, que aunque adornado de razón, no es menos *animal* que los otros animales que son irracionales. Esto es aún más verdad respecto a la «sensibilidad» que es la formalidad constitutiva de este género común. Todo esto está claro mientras permanecemos en el campo lógico de las formalidades en abstracto: pero cuando pasamos a considerar el *modo real de ser y de actualizarse* de estas formalidades comunes, el problema cambia de aspecto. Realmente el género no existe como tal, sino únicamente realizado en sus especies, y sólo la especie manifiesta una forma o modo tal de ser en la naturaleza, y las especies entre sí son diversas. La animalidad y la sensibilidad, por lo tanto, están realizadas *de manera diferente* en la realidad según el grado de perfección que compete a las distintas formas animales, de manera que, mientras la formalidad abstracta del género puede decirse idéntica en las distintas especies, su modo de ser natural es diferente [44].

La animalidad y la sensibilidad en éste o en aquél animal, en la

43. *In II De Anima,* 1. 13.ª, n. 398.

44. «Natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius: unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes et etiam in diversis organis sentiendi» *In I Sent.,* Dist. VII, q. I, a. 2 ad 3, Parm. VI, 62.ª. «Si anima sensibilis quae est in brutis, et anima sensibilis quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis, *nisi forte logice,* secundum aliquam intentionem communem» *De Anima,* a. XI ad 14. En torno a este aspecto del realismo tomista, cfr.: *La nozione metafisica di partecipazione,* II, sec. 2.ª, § 4, 162 ss.
Tampoco faltan indicios de esta doctrina incluso en Aristóteles. Cfr.: *Topic.* V, 8, 137 *b,* 23.

hormiga, en el caballo, en el hombre, revelan en su actualizarse, junto a innegables semejanzas, innegables y profundas desemejanzas: es la analogía metafísica la que lleva hasta aquí sus tentáculos.

Ahora bien, esta diferencia real de la sensibilidad en el ser, y en consecuencia en el obrar, de la que ahora nos ocupamos, es particularmente evidente en aquella facultad aprehensiva que es responsable de la dirección de la vida en concreto, a cuya conservación y expansión han de contribuir todos los restantes actos y facultades. Es esta facultad la que da prácticamente a cada animal la ley de su naturaleza.

En el hombre, por su participación en la vida espiritual, esta facultad directiva es la inteligencia, no una facultad sensible; en los animales irracionales es sin embargo una facultad sensible que en la psicología aristotélica se denomina *aestimativa,* porque ejerce el acto de apreciar en concreto la utilidad y la nocividad de los objetos del mundo exterior.

Por lo tanto, como en los animales brutos todas las facultades (sensitivas) están especificadas *subjetivamente* por la ordenación que deben tener en el obrar a la facultad-príncipe, la propia *aestimativa,* así hay que admitir que las facultades sensitivas en el hombre reciben la influencia del entendimiento al que deben servir naturalmente. Por medio de esta «cohesión natural», la naturaleza sensible del hombre (y su animalidad) se encuentra como impregnada de racionalidad y no está abandonada del todo en su nivel [45].

Así tenemos que las aprehensiones de la sensibilidad humana pueden alcanzar resultados que son intrínsecamente superiores, tanto por el contenido como por el valor, a los propios de la sensibilidad animal y *tocar* casi la región de la inteligencia. Es la noción de participación, como un *attingere,* la que constituye la originalidad de la

45. «(In homine) *pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior*» I.ª, q. 85, a. 1, ad 4. «Anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus, quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis» *Q. De Anima,* a. X ad 12; cfr.: *ibid.* ad 19. Ver también: RAHNER, 152; también el mismo JUAN DE JANDÚN, *In III De Anima,* q. XXIX, col. 405.
SAITTA (36) ha intentado una crítica de la cogitativa tomista, crítica que no es concluyente: no es concluyente, porque una cosa es el silogismo concreto de la cogitativa, y otra el formal abstracto del entendimiento; también el primero es algo y vale en su campo, porque es una *preparación* e *imitación* del segundo.

gnoseología tomista respecto a la aristotélica y en parte incluso respecto a la averroísta, porque en el tomismo todo está sólidamente conexo, tanto la metafísica como la gnoseología [46].

No debemos sin embargo confundir el orden natural de las esencias: inclusive el ojo humano, en cuanto que es órgano de aquella facultad sensible que es la vista, ve sólo los colores, superficies y figuras porque estas son las únicas modificaciones que ella puede recibir de los objetos externos. Sin embargo nosotros decimos: *yo veo esta o aquella cosa,* y pretendemos indicar una sustancia real o un atributo esencial de las cosas. ¿Es justificada esta conducta nuestra? ¿O, por el contrario, debemos contentarnos, como Cratilo [47], con señalar con el dedo el fluir de las cosas que pasan?

Toda nuestra vida y la más íntima persuasión están en contra de este nihilismo fenomenista. Dejando para un próximo capítulo la discusión más profunda sobre el modo, detengámonos por ahora en la aserción del hecho y en la indicación de la razón última de su posibilidad: *la participación gnoseológica.*

Esta participación, si afecta a toda la sensibilidad humana, se revela más visiblemente en la *cogitativa;* por lo que es bastante más notable la diferencia entre la *cogitativa* humana y la *aestimativa* animal, que entre las restantes facultades sensoriales. Técnicamente se diría que el hombre y los animales tienen las mismas «formae» en el conocer, no las mismas «intentiones».

Desde el punto de vista funcional la diferencia está en el hecho de que el animal aprehende *inmediatamente* las «intentiones» que convienen a su vida: sin embargo el hombre debe adquirirlas con las repetidas experiencias de confrontación de la cogitativa, como se dirá más adelante [48].

46. Cfr.: GOTTLIEB SÖHNGEN, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung,* 5: Neuplatonischer Einschlag der thomistischen Anthropologie, 127-129. A la función que tienen los principios neoplatónicos en el aristotelismo tomista he dedicado el tratado: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso,* Torino, 1950, especialmente p. III, sec. II, 281 ss., donde se trata de la participación gnoseológica.

47. *Metaph.* III, 5, 1010 *a,* 12.

48. Cfr.: *In III Sent.;* Dist. 26, q. 1, a. 2: «Pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter coniunctionem ad animam rationalem, dicitur *ratio particularis,* quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus quia non confert, sed ex instinctu naturae habet huiusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio sed aestimatio» (P. VII, 279 *a).*

La relevancia que obtiene la sensibilidad en el hombre se manifiesta en la importancia que tienen en la vida humana el arte, el lenguaje, la educación de los sentidos, el adiestramiento técnico de la mano. «Proprietas autem comprehensionis istorum sensuum, dice pintorescamente Averroes, in animalibus non est eadem; homo enim comprehendit differentias rerum et intentiones earum proprias, quae sunt in re sensata, quasi medullam de fructu; in animali autem bruto comprehen dunt ea quae sun extra, quae sunt quasi cortices fructuum. Et signum eius est, quod bruta non moventur a sensibilibus sicut homo movetur. Homo enim movetur apud cantum, quod non faciunt bruta; et similiter movetur homo a tincturis, et figuris motu, quo non moventur bruta; et similiter de modis saporis et odoris (...) Et similiter est de virtute tactus: manus enim hominis proprium habet hoc, quod non habet aliquod (...) Et auditus in homine est via ad disciplinam. Disciplina enim non fit nisi per loquelam, qua non redditur nisi per auditum, sed intelligere quid verba significant non est auditus sed intellectus et quilibet sensus istorum in homine est via ad prima intellecta existentia in illo genero» [49]. Es en esta doctrina donde se buscan los principios de una concepción humanista de la cultura y de la vida.

* * *

c) *Psicología moderna y cogitativa*

La experiencia está sujeta al orden y progresa hacia el orden: si el entendimiento es el principio del orden, es de suponer que el entendimiento es «de algún modo» *inmanente* a la experiencia. Toda la dificultad está en explicar de «qué» modo. En el Tomismo tal inmanencia es explicada, en el orden de la naturaleza y de la constitución del ser, como una especificación trascendental que a partir del entendimiento tienen todas las potencias cognoscitivas y aquellas que dependen inmediatamente de ellas; en el orden dinámico de la operación, como una subordinación que el sentido tiene respecto al entendimiento, cuanto más se halla en relación con el objeto y con la función cercana a él. Cuando se dice que en el hombre el sentido

49. AVERROIS CORDUB., *Paraphrasis in De Sensu et Sensibilibus,* ed. cit., t. II, pars, II, fol. 17 r *ab.*

participa del entendimiento se expresan con un solo término ambos momentos de tal dependencia.

Tengo la impresión de que la psicología postgestaltista se ha ido acercando a esta concepción, olvidada casi en los mismos ambientes más interesados, en formas frecuentemente explícitas e insistentes, a partir únicamente de la fenomenología y del análisis nocional de los problemas. Así P. Salzi, después de haber demostrado la imposibilidad en que se encuentra la psicología fisiológica para proyectar alguna luz sobre los procesos cognoscitivos, ha llamado la atención sobre el hecho de que deficiencias perceptivas consideradas de origen fisiológico, como la miopía, nistagmo, queratitis, pueden ser curadas o por lo menos reducidas con un simple tratamiento psicológico. El ejercicio de la percepción no supone una pura «repetición» de actos, como creía el asociacionismo, sino que implica una «rectificación», con frecuencia bastante exacta, de los datos. La percepción final es una *conclusión* de un proceso de mejora que presenta todas las características del razonamiento cuyos puntos sobresalientes son la fijación de un cierto contenido, la evocación consciente, en el bloque de los contenidos perceptivos, del contenido que interesa, la elaboración sintética de los contenidos parciales y finalmente la aparición del contenido global unificado. Una muchacha, afectada por una fuerte miopía desde la edad de 10 años, a los catorce no lograba ya distinguir a la distancia de 0.60 m. una línea de letras que eran normalmente legibles a la distancia de 9 m. El tratamiento consistía en invitar a la muchacha a quitarse las gafas y a esforzarse en representarse, lo más vivamente posible, las letras que se le exponían sobre la pantalla; apenas después de 48 horas, podía leer a la distancia de 1.20 los caracteres que antes podía leer a 0.60 m. —o sea, había pasado de 1/15 a 2/15 de la visión normal—; tras algunas vicisitudes, debidas a la negligencia del sujeto en repetir los ejercicios prescritos, se pudo constatar que la muchacha había abandonado completamente las gafas y había adquirido una vista casi normal. En los experimentos se notó que una letra, por ejemplo la G, se distinguía de la C, cuando el sujeto se adaptaba a verificar con el movimiento de la vista todas las extremidades de la letra, dándose cuenta de la extremidad derecha inferior que falta en la C.

La génesis sensorial surge por lo tanto a partir de un «razonamiento» y el orden sensorial depende de la imagen que lleva a la atención a fijarse en tal estímulo y sobre una de sus partes: vale decir

que es una actividad de razonamiento la que encabeza la génesis y el progreso del tejido de las sensaciones. Salzi llega a aproximar en un proceso idéntico a la física científica y al proceso de percepción: en ambos casos la cualidad del conocimiento tiene como origen el pensamiento y la misma forma de este pensamiento. «Capable de critiquer ses propres erreurs et de se soulever au-dessus d'elles par sa spontanéité, c'est le raisonnement qui élabore et la fondation et les étapes d'un édifice unique. Ce qu'il pose hors de soi, il ne l'a trouvé qu'en soi: la vue d'un fragment lointain de l'horizon ou d'un grain coloré, comme la représentation des nébuleuses ou des atomes» [50]. Si la inteligencia interviene para captar las semejanzas entre los contenidos sensoriales, ¿por qué no ha de intervenir para captar también la diversidad?

El escollo, como el núcleo, para una solución adecuada del problema de la percepción en el ámbito de la filosofía moderna, se encuentra siempre en el dualismo y diversidad de pensamiento y experiencia, inaugurado por Descartes y sistematizado en la heterogeneidad de noumeno y fenómeno en Kant. Es la advertendia también de M. Pradines, cuya posición tiene no pocos puntos de contacto con la de Salzi: se ha dividido el espíritu que es una unidad.

«Comment l'esprit pourrait-il se servir de ces matériaux, s'il était incapable de les pénétrer? Comment l'intelligence pourrait-elle collaborer avec le sens, si le sens n'était de quelque manière intelligence?» [51]. *Es necesario pues reconducir la sensibilidad a la inteligencia,* incluso si esta empresa puede parecer peligrosa a primera vista. Para llevar a cabo tal empresa, continúa Pradines, es necesario volver a recoger el proyecto, aunque no propiamente el itinerario, de Leibniz, de volver a encontrar la razón en el fondo de la sensibilidad. Entonces la sensibilidad pasiva, cuando llega a ser capaz de apresar la actividad que la sostiene, se eleva por encima de las cosas y se hace razón [52].

Yo no puedo ofrecer una exposición analítica de éestas y otras teorías afines que se afirman de día en día, cada vez con mayor insistencia. Se ha dado una breve reseña para reforzar una convicción personal, a la que tengo cierto apego, aquella de que el pensamiento

50. SALZI, P., 171; cfr.: 81-82, 127, 131.
51. PRADINES, M., I, 9.
52. *Ibid.,* 15-16.

moderno no puede tomarse en bloque y desecharlo en todas sus tentativas, puesto que no se excluye que la verdad, que en sí es única, puede ser alcanzada con métodos y procesos gnoseológicos dispares: estoy persuadido de que las teorías de Salzi y de M. Pradines admiten una transcripción casi inmediata a la teoría tomista de la cogitativa, que se denomina «razón particular» puesto que argumenta en concreto sobre los aspectos concretos. Me urge a la vez insistir, e insistiré más en el capítulo sobre el «pensamiento vivido», en el principio metodológico de que el pensamiento moderno no podrá jamás ser rectificado, o de alguna manera puesto en contacto con el aristotelismo, mientras nos contentemos con una *cierta* «filosofía tradicional» que evita a propósito todas las así llamadas complicaciones profundas y sistemáticas. Las construcciones especulativas, si son verdaderamente tales, demuestran la propia suficiencia en las determinaciones específicas de los problemas, no en las genéricas: la teoría tomista de la cogitativa da la determinación específica del problema gnoseológico tomado en sus partes, así como en su conjunto.

4. Originalidad de la gnoseología tomista

Estando las cosas así parece fundada la conclusión de que una teoría de la *cogitativa* es el punto de apoyo de la gnoseología tomista: lo dirán mejor las páginas siguientes de esta investigación. Por tanto sorprende no poco el hecho de que la *cogitativa* sea casi ignorada por los Neoescolásticos, y quizá ésta no es la última razón de por qué, después de haberse esforzado en torno al problema gnoseológico, no hayan conseguido con frecuencia frutos correspondientes a tan gran derroche de energías, y de por qué todavía hoy tal problema permanece aún en alta mar [53].

Se han contentado con hablar de sentido común, fantasía y memoria, cuando no se vuelve —con los Aristotélicos modernos— a la concepción de un único sentido interno, dotado de diversas funciones. Esta corriente excesivamente simplificadora ha tomado la dirección de Suárez [54], quien, también en esto, permanece bajo el influjo de Escoto y del Nominalismo: desde el punto de vista metafísico esta actitud antitomista de Suárez y Escoto se funda sobre la impugnación que ellos hacían a la doctrina tomista de la especificación de las facultades por sus objetos formales. Pero por lo que respecta a este tema, considérese suficiente un simple apunte.

Consideremos por un instante la objeción de Suárez a la teoría tomista de la cogitativa:

«Cogitativam multi putant esse potentiam sensitivam propriam hominis valentem ratiocinari circa particularia et componere et dividere: hoc tamen excedit limites virtutis sensitivae, ut supra dixi. Cogitativa ergo nihil aliud significat, quam ipsam met potentiam sensitivam interiorem, discernentem inter conveniens et inconveniens, prout speciali quodam modo in homine existit... quia non ex solo instinctu naturae, sed etiam ex nobiliori cognitione et experiencia, ac saepe etiam a ratione dirigitur» [55].

De un modo no distinto a como lo hace en metafísica, también en gnoseología Suárez maneja con desenvoltura la lengua viperina de Ockham: se dice de la función de la cogitativa que es a la vez absurda y supérflua. Pero que tal posición del Angélico no es absurda, lo demuestra su poderosa teoría sobre la participación que forma el sustrato íntimo de su realismo, como se ha dicho: la falta, tanto en Escoto como en Suárez, de una metafísica de la participación, ha sido hasta ahora poco considerada por cuantos se interesan en el estudio de los sistemas escolásticos en sus relaciones con el Tomismo.

Además, con el señalado carácter supérfluo de la cogitativa, revela Suárez cuánto se ha alejado de la auténtica tradición aristotélica, que ha encontrado en Averroes el investigador genial de estas delicadas funciones de la psique. Notemos que la supresión de la cogitativa hace imposible la preparación de los «fantasmas» necesarios para el enten

53. Cfr.: Card. Mercier, B. t. I., 238: sólo son admitidas como facultades realmente distintas el sentido común y la memoria.

54. F. Suárez, *De Anima,* li. III, c. 30, 1856, t. III., Suárez reduce l fantasía al sentido común, la *aestimativa* y la memoria a la fantasía; (cfr. 706 *b).* Para otros, v. gr., Conimbricenses, *De Anima,* lib. III, q. I, a. 2, 273 ss También Zabarella: «Ego enim in hac re arbitror non esse ab Aristotele re cedendum, qui praeter sensum communem, phantasiam et memoriam no posuit aliam internam animae facultatem» (Zabarella, J., *De Facultatibu Animae,* c. XII, in «De Rebus Naturalibus libri XXX, Venetiis, 1590, p. 504).

55. *De Anima,* lib. III, c. 30, n. 87, ed. cit. t. III, 705 *a.*

der, ya por el contenido, como por la continuación que deben tener con el entendimiento en el proceso de objetivación.

Por el contenido. Todos los fantasmas serían del mismo contenido; no referirían más que los datos de los sentidos externos, los sensibles propios y sensibles comunes, las superficies cualificadas de los modernos: ninguna distinción entre «formae» e «intentiones».

a) En tales fantasmas estarían presentes sólo los datos «neutros» espacio-temporales, sin apreciación alguna de valor concreto y sin la estructuración interior de las «intentiones decem praedicametorum» a partir de la que se obtiene la representación de una sustancia individual, el hijo de Diares o mi amigo.

b) Tales contenidos ontológicos de valor, desde el momento en que se niegan al sentido, deben reservarse propiamente al entendimiento: así piensa de manera expresa Suárez y con él casi todos los modernos [56]. ¿Los encontraría el entendimiento con la abstracción?

56. «Wir Modernen heissen die betreffende Bebagung Instinkt (...) Eineigentliches Urteil kommt dabei wie bei der Sinnestätigkeit überhaupt nicht vor. Das Urteil ist nun einmal ein Denkakt, in welchem ein *Begriff* von einem andern bejaht, oder verneint wird. Die Sinestätigkeit kann bloss Sinneseindrücke aneinander fügen. Manggebraucht dafür den Ausdruck Assoziation» (Schwertschlager, F., 41). Schwertschlager es demasiado expeditivo: ante todo el Aquinate tiene cuidado de distinguir siempre entre la «aestimativa» o instinto animal, que puede transmitirse por herencia, y la cogitativa humana que por su lado conquista sus objetos por los actos de comparación concreta. Sólo la cogitativa realiza la «collatio», o sea el argumentar y el juzgar en concreto, y la realiza no en cuanto es facultad sensitiva, sino que en cuanto que por la unión sustancial de alma y cuerpo participa de la naturaleza y del influjo de la inteligencia. Doctrina difícil, lo admito, pero bastante más coherente con los datos fenomenológicos que el sepultado principio de la asociación al que recurre Schwertschlager, sin hablar de robusta estructura metafísica a la que ya se ha aludido y que aparecerá en todo el resto de esta investigación.

De manera semejante se ha objetado todavía que la cogitativa, puesto que según el decir de Sto. Tomás «non transcendit genus animae sensitivae» (*C. Gentiles,* lib. II, c. 73) no puede captar el ser que es un contenido propio del entendimiento. Verdaderamente el Angélico es más sutil: el ser «in universali» es apresado solamente por el entendimiento, el ser «in particulari» en la concreción individual, o sea los predicamentos en su realización de hecho, por la cogitativa en cuanto es un sentido (=conoce lo individual) que participa del entendimiento (=conoce la razón —concreta— del universal). (Cfr.: S. Thomas, *In IV Sent.,* Dist. 49, q. II, a. 2).

Sólo que en la posición de Suárez el entendimiento, que se encuentra únicamente frente a los fantasmas de las superficies cualificadas, no los puede encontrar porque no existen. Entonces debe «crear» sin remedio los propios objetos: está abierto así el hiato entre sensibilidad e inteligencia, y es chocante que ésta, que es una enfermedad crónica del pensamiento moderno, tenga raíces escolásticas tan evidentes.

En cuanto a la objetivación. Si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para ser objetivos, se debe suponer posible una verificación u objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia. Tal verificación tiene como intermediario al fantasma. Pero si el fantasma, que refiere de por sí sólo los datos espacio-temporales, se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya en base a qué fundamentos un concepto universal tenga que objetivarse en éste y no en aquel fantasma. La única vía legítima, para la justificación fenomenológica de la objetividad, es que el entendimiento pueda recorrer en sentido inverso, desde arriba hacia abajo, el mismo camino que la sensibilidad por su impulso natural ha recorrido desde abajo hacia arriba: una tal ordenación noética de la sensibilidad es incomprensible fuera de la teoría tomista de la cogitativa.

Quedan, como vías prácticas para salir del atolladero, la *asociación de las ideas* —digamos imágenes— y las funciones del *lenguaje,* por el que se debería aplicar, desde fuera, una imagen a un concepto y viceversa: salidas prácticas de paso y nominalismo chato que merecen ser denunciados abiertamente.

La simplificación suareciana, aceptada ingenuamente incluso por algún tomista [57], que tiene una primera raíz metafísica en el rechazo

57. Aludo con viva satisfacción, además de a Söhngen y a Rahner ya citados, a algunas, desgraciadamente pocas, excepciones de autores modernos, porque los Tomistas de los siglos XV-XVI son concordes en la materia. Cfr. por lo tanto: G. M. A. VACANT, A, III-me sect., 176-185; *Idem:* B, I § VIII, 56 ss., § X, 136 ss.; 194-197; Vacant resalta bien la oposición entra Sto. Tomás y Escoto, pero se equivoca al explicar la función de la cogitativa recurriendo a la asociación de las ideas. Se refiere a Vacant el tratado de M. Domet de Vorges, 94 ss., 205. Breves alusiones en: Z. Gonzáles, t. I, 310-311; F. Salis Seevis, I, 310-311. Mejor L. SCHUTZ, *Die vis aestimativa sive cogitativa des hl. Thomas.* Jahresbericht d. philos. Sektion d. Görresgesellschaft 1884, y *Thomas Lexikon,* II ed., 120.

de una teoría de la participación, tiene una más afín en la ambigua noción de acto y potencia y más propiamente de materia y forma. Suárez, contra Sto. Tomás, de acuerdo con Escoto, y, por él, con la tradición agustiniana que aparece a través de los siglos como la adversaria implacable del Tomismo, sostiene que la potencia está dotada, como tal, de un cierto acto tanto en el orden formal, como en el entitativo. Con este principio está conectada la afirmación de que la materia, no siendo ya la potencia pura tomista, no es obstáculo absoluto para nuestro conocimiento, por lo que puede ser conocida en su contenido concreto; y el individuo que es dado por la composición de una forma en la materia, por el hecho de que la materia es cognoscible, puede ser conocido en sí, inmediatamente por el mismo entendimiento. ¿Por qué entonces devanarse los sesos en teorías abstrusas cuando el todo puede ser evidente de un modo bastante más simple?

El valor especulativo que Sto. Tomás atribuye a la cogitativa no se apoya sobre la doctrina abstracta de que se trata de una determinada facultad, realmente distinta tanto de la inteligencia como de los otros sentidos..., sino sobre los principios, por los cuales se postula su función particular. Si se la coloca como facultad *a se,* no es por pereza— frecuente en los «teóricos de las facultades» del 800 francés contra los que se levantó Taine— sino por la razón de que una vez reconocida la especificidad de una función, es necesario hacerle corresponder un principio próximo proporcionado, puesto que una fuente dará siempre agua de una misma calidad.

Capítulo V

FUNCIONES DE LA ORGANIZACION SECUNDARIA: EL ESQUEMATISMO

1. La organización de la experiencia: el esquematismo a priori (Kant)

La exploración progresiva del problema de la percepción nos ha conducido, desde diversos puntos de vista, a sostener como esencial la distinción entre organización primaria y organización secundaria en la percepción sensorial. Ha resultado además que tal distinción no es sugerida únicamente por la diversidad de los contenidos, sino también por el predominio fenomenológico que puede tener la secundaria sobre la primaria, en cuanto que ésta está ordenada por naturaleza a subordinarse a la secundaria (constancia perceptiva y función estructurante del significado). En el devenir físico del proceso, es la organización primaria la que se reconoce como inmediata (los sensibles comunes como los sensibles «per se»). Sigue la función de discriminación y unificación del sentido común. Por el hecho de que cualquier contenido sensorial no es menos dado al «sentido común» de cuanto lo sea al propio sentido, y por el hecho, que de ahí se deriva, de que los contenidos de todos los sentidos son copresentes y copercibidos por el mismo sentido común, está abierta la posibilidad de que en él tales contenidos se puedan *integrar, amplificar y correguir.*

Mientras en el primer momento los sensibles comunes son las cualidades perceptivas en cuanto «dadas» por objetos extensos a un órgano igualmente extenso, en el segundo momento, que se *inicia* con el «sentido común», tiene lugar la estabilización de los contenidos fenoménicos por medio, sobre todo, de una particular aprehensión

de valor que los pueda diferenciar, haciéndoles pasar de «contenidos neutros» a contenidos con *significado* y preparándolos así para su manejo racional por parte de la ciencia.

Esta integración, que caracteriza el primer momento de la elaboración perceptiva, se puede iniciar espontáneamente por el solo sucederse de las experiencias. Tal estructuración espontánea tiene límites muy estrictos y es en esta fase donde pueden tener una función notable los procesos fisiológicos, en torno a los cuales, sin embargo, bien poco se puede decir fundadamente; en la «estructuración constructiva» de los objetos deben tomar parte funciones de orden superior, aunque no tengan que ser propiamente intelectivas.

Este segundo momento, tocado parcialmente en las teorías de la memoria primaria de Stumpf y de la fantasía de Palagyi, encuentra un «planteamiento» teorético adecuado en la teoría, alumbrada por Aristóteles y desarrollada por la tradición averroísta y tomista, en torno a la *cogitativa.*

Después de la alusión doctrinal que hemos hecho, debemos ahora plantear los problemas y las principales direcciones que tal teoría puede abrir para un realismo moderado.

La crítica a la Gestalttheorie había mostrado que la *experiencia* pasada no queda (siempre) como algo extraño, sino que tiene un valor estructurante y que realiza esta función por medio del significado. Mantengamos como algo ya adquirido, en la psicología más moderna y en la filosofía aristotélica, que el significado concreto *precede* al abstracto, de manera que la función de la cogitativa precede y condiciona a la de la intelectiva. Queda ahora por ver cuáles son las condiciones en que se desenvuelve tal función.

La cogitativa, que se denomina *razón particular,* obtiene el significado concreto de los objetos mediante un proceso de valoración que abarca conjuntamente las condiciones actuales y las condiciones pasadas del objeto. Pero la experiencia, en la sucesión de sus actos es —o parece que debería ser— multiforme y puntiforme y no permite aquella valoración, porque supondría la identidad fenoménica del objeto en el presente y en el pasado, cosa que la experiencia del momento no puede asegurar por sí sola.

Por lo tanto se debe reconocer que los contenidos representativos —por el hecho de que proceden de lo indistinto a lo distinto en torno a un núcleo permanente del objeto— no permanecen cerrados y aislados en sí, sino que se integran en un contenido que se refiere a

todos, y a todos los resume sintéticamente, y que se reproduce como tal en cada nueva experiencia. La integración que aquí interviene es bastante distinta de aquella que puede darse por la asociación de las ideas; en la percepción la contribución de la experiencia pasada tiende a la realización fenoménica del significado como un «todo» cualificado e inmediatamente dado: la asociación es uno de los factores secundarios de la percepción, no el primario que es la *incorporación del significado.*

Yo veo que una persona es un amigo mío, sin ningún recurso *explícito* a la memoria, aunque ciertamente yo pueda decir que veo una tal figura en cuanto es hombre y más aún, en cuanto es un amigo, sólo en base a la experiencia pasada. En el rendimiento actual de la percepción no se retienen simplemente los caracteres comunes de los objetos experimentales, y se dejan aparte los propios; más bien se hallan «solidificados» los constitutivos y se pierden los accesorios.

Llamo *esquema perceptivo* [1] al efecto de esta «solidificación» discriminativa. Decimos entonces, aunque sea provisionalmente, que el acto de percepción de una conciencia madura consiste en la *«animación» del esquema perceptivo y en la «realización» de sus contenidos como contenido de experiencia actual.* Las actualizaciones perceptivas, como toda manifestación vital, aunque son siempre originales, no se construyen jamás «ex novo» o «ex nihilo», comenzando siempre por el principio; todo acto de percepción se considera mas bien en relación al crecimiento y maduración psíquica alcanzada por el sujeto. La entidad de tal crecimiento viene dada por el grado de «depuración» del esquema perceptivo: la depuración no puede

1. La función del «esquema» está por lo tanto en la base de todo pensamiento: «Das theoretische wie praktische Denken bedient sich des Schemas zur Verdeutlichung und Veranschaulichung bestimmter Verhältnisse und Zusammenhänge, zur uebersichtlichen Darstellung und Zusammenfassung bzw. Heraushebung des Wesentlichen, zur raschen Orientierung, möglichst deutlichen und augenfälligen Sonderung und Abhebung, als Letifaden namentlichedurch relativ Komplizierte und nicht ungefährliche Verhälnisse wie technische Schaltanlagen usw». (F. WEINHANDL, *Die Gestaltanalyse,* p. 255). Más abajo el autor expresa magníficamente las relaciones entre esquema y Gestalt: «Schema ist somit nicht Gestalt schlechthin, sondern Zeichen, also eine Gestalt, die ein Darstelltes bedeutet, von dem sie das nach irgendeiner Hinsicht Wesentliche, Charakterische hervorhebt» (p. 326 s.).

llevarse a cabo más que por la cogitativa, que viene así a colocarse, incluso fenomenológicamente, en el centro de la vida interior.

La doctrina de la cogitativa ofrece además la oportunidad para una confrontación más estrecha entre Aristotelismo y Kantismo y las teorías modernas surgidas del Kantismo de un «pensamiento vivido» que sirve de fundamento al pensamiento lógico. Dilthey y Stumpf, como se ha dicho en la Introducción al I Volumen, han visto el fallo del Kantismo en la incapacidad en que se encuentra para incorporar la «forma» y el «significado» a la materia o contenidos de experiencia sensible. La discusión por lo tanto es esencial.

* * *

Ha sido mérito de Kant el haber introducido los términos y el problema del esquematismo en una teoría del conocimiento: su penetrante planteamiento es también la mejor introducción para una profundización del problema, así como para resaltar a la vez las incomodidades de la solución trascendental.

Se admite —es esencial darse cuenta— que Kant acepta integralmente la noción humana de la experiencia sensorial: a la sensibilidad le es dado un caos o una «polvareda» que elementos sensibles, indistinta e informe en el contenido, una pura materia. La «forma» o estructura de los datos informes es obra de la espontaneidad del sujeto. Esta «formación» tiene dos etapas, una en el campo sensorial de la intuición, otra en el campo de la razón con la síntesis categorial. La primera estructuración tiene lugar por medio de la intuición formativa *(Anschauung)* de dos formas sensibles, el *Espacio* y el *Tiempo:* de la *«Empfindung»* o afección causada desde el exterior, se pasa a la *«Warhnehmung»* o percepción (en sentido leibniziano) de la sensación, que es la conexión de las sensaciones con la conciencia; después con un acto de «síntesis de la aprehensión» se construye la representación formal *(Erscheinung).* En ésta, la experiencia tiene ya una cierta organización en cuanto que en ella la multiplicidad de los contenidos de sensación está formalmente determinada según las relaciones posibles de espacio y tiempo. Sin embargo se trata de una experiencia todavía ideal o fenoménica por vía de la aprioridad que Kant atribuye a las dos formas de la intuición.

Para que se pueda hablar de experiencia verdaderamente objetiva, o sea para que la multiplicidad de los fenómenos ordenados en el

Espacio y en el Tiempo pueda ser una multiplicidad de objetos «d la naturaleza», es necesario que la multiplicidad de la experiencia se «subsumida» en la síntesis categorial, puramente intelectiva y de po sí absolutamente *a priori.* Es esta unificación, operada por la categorí en los datos de la intuición, la que hace posible el concebir las rela ciones necesarias en la realidad física (posibilidad de la física e general).

Mientras la función de las formas de la sensibilidad es la d unificar en síntesis uniforme lo disperso y lo caótico, la función d las categorías de la razón es la de «objetivar», según relaciones nece sarias, los contenidos de tales síntesis. Sólo por medio de la síntesi categorial un contenido dado en la intuición recibe una determinación objetiva, en cuanto llega a ser pensado como un momento necesario en la serie de los otros datos, determinados también ellos a su vez por relación al primero y formando conjuntamente con él una «uni dad» (determinismo de la física clásica).

Sólo en esta síntesis un contenido de por sí subjetivo (de intuición) llega a ser para nosotros un objeto del mundo de la experiencia. La síntesis categorial es por lo tanto la condición necesaria, no sólo de nuestro conocimiento universal del mundo de la naturaleza física, sino también de la *posibilidad* misma de la experiencia. De esta doctrina saca Kant la conocida consecuencia de que «no podemos pensar ningún objeto si no es por categorías, y no podemos conocer ningún objeto pensado si no es en las intuiciones que corresponden a aquellos conceptos» (las categorías). Las categorías sin intuición «son vacías» y la experiencia de por sí sola es ciega, de donde se deriva que el conocimiento objetivo es válido sólo en la *aplicación* de una categoría a un contenido de experiencia intuitiva o *subsunción* de ésta en aquella (B, P. II, lib. I, § 26, 151-152).

Hemos llegado al momento crucial del Kantismo. En el dualismo de empirismo y racionalismo, que Kant ha resumido en sí como gran heredero de la filosofía precedente, «los conceptos puros del entendimiento comparados con las intuiciones empíricas (mejor sensibles, en general) son realmente heterogéneos y no pueden encontrarse jamás en una intuición cualquiera. Ahora bien, ¿cómo es posible la 'subsunción' de éstas bajo aquéllos, y por lo tanto la aplicación de las categorías a los fenómenos?» (B, 159).

El planteamiento del problema tiene un valor universal y se im-

pone a toda gnoseología que no quiera ligarse de manos y pies al monismo.

Es aquí donde Kant, con una profunda intuición, pensó en el *esquema* como «un tercer término que debe ser homogéneo por un lado con la categoría, y por otro con el fenómeno», por el que es posible la aplicación de aquella a éste. «Tal representación intermedia debe ser *pura* (sin nada de empírico) y sin embargo, por un lado intelectual, por otro sensible. Tal es el esquema trascendental» [2].

Kant precisa la naturaleza del esquema considerándolo como una determinación de la forma del sentido interno, el *tiempo,* que es por lo tanto la condición formal para la unificación de todas las representaciones. «Ahora bien, una determinación trascendental de tiempo es homogénea a la categoría (que constituye la unidad) en cuanto es *general,* y descansa sobre una regla a priori. Pero, por otro lado es homogénea al *fenómeno,* en cuanto el tiempo está contenido en cada representación empírica de lo múltiple. Por tanto una aplicación de las categorías a los fenómenos será posible mediante la determinación trascendental del tiempo, la cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, mediatiza la subsunción de los fenómenos a la categoría» (B, 160).

Por esta vía los esquemas quedan enganchados explícitamente al *a priori* mental, en cuanto en el «maniqueísmo gnoseológico» de Kant todo orden de la experiencia tiene su fundamentación en la función sintética de la razón. Los esquemas no son por lo tanto más que una «resonancia» —*desde arriba hacia abajo*— de los conceptos puros a priori en la sensibilidad. «Los conceptos puros a priori, además de la función del entendimiento en la categoría, deben también contener a priori condiciones formales de la sensibilidad (especialmente del sentido interno), que constituyen la condición general según la cual la categoría puede ser aplicada a un objeto cualquiera». El *esquema* de un concepto es esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se restringe el concepto del entendimiento en su uso, y *esquematismo* del entendimiento puro es el modo de comportarse el entendimiento con estos esquemas. El esquema no es por lo tanto una imagen, sino más bien *la representación de un método* para representar una multiplicidad, según un cierto concepto, en una imagen: esquema de un concepto es la representación del procedimiento general por la que la imaginación ofrece a tal concepto su imagen (B, 161) [3].

2. El mismo Kant confiesa que la teoría del esquematismo del entendimiento es un arte oculto en lo profundo del alma humana, cuyo difícil manejo difícilmente podremos arrancar a la naturaleza para exponerlo abiertamente ante los ojos (162). Sn embargo él logra decir muchas cosas de alto interés.

Mientras la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, el *esquema* es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori,* por el cual y con arreglo al cual las imágenes comienzan a ser posibles. La relación de la imagen con el esquema es análoga a la del esquema con el concepto: el esquema, sin embargo, está bastante más cercano al concepto, en el contenido y en la función, que a la imagen que tal concepto hace posible.

Por tanto, el esquema de un concepto puro intelectual es algo que no se puede reducir a imagen; ese otro algo no es más que la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad (según conceptos en general), cual es expresada por la categoría y es un producto trascendental de la imaginación, concerniente a la determinación del sentido interno en general, según las condiciones de su forma (el tiempo) en relación con todas las representaciones, en cuanto éstas deben reunirse a priori en un concepto de manera conforme a la unidad de la apercepción (B, 162).

El esquematismo del entendimiento es para las categorías «la única verdadera condición que les da una relación con los objetos, y por tanto con significado» (B, 165); «por ello las categorías sin esquemas son solamente funciones del entendimiento para los conceptos, pero no representan de por sí ningún objeto».

Kant pone ejemplos: el número es el esquema puro de la *cantidad;* el esquema de la *sustancia* es la permanencia de lo real en el

3. «Así la representación del método para poner los puntos uno a continuación del otro, o bien para golpear con regularidad, es un «esquema» del concepto de número. Los mismos puntos son una figura del número en cuestión: el esquema es naturalmente más general que la figura; ya que el método es idéntico, bien sea que represente yo el número cinco o bien el número cien. De ahí que el esquema sea, por así decir, la regla general, según la cual pueden construirse innumerables figuras semejantes, triángulos, animales, etc...». (A. MESSER, 92).

tiempo: sustrato que permanece por lo tanto, mientras todo lo demás cambia; el esquema de la *causa* es lo real a lo que, una vez que está puesto, sigue siempre alguna otra cosa: consiste pues en la «sucesión, en cuanto está colocada bajo una regla» (B, 163).

De manera que, finalmente, «el esquema es propiamente solo el fenómeno y el concepto sensible de un objeto en acuerdo con la categoría» (B, 165). De donde tenemos que los esquemas, por un lado, «realizan» las categorías, o sea, las refieren a la realidad empírica; por otro, sin embargo, las «restringen» a esta misma realidad, o sea, a la esfera de los «fenómenos».

Estas son, en una exposición un poco sumaria quizá, pero no inútil, las líneas maestras del esquematismo trascendental que ha atormentado no poco a los exégetas del Kantismo.

* * *

Cualquiera que pueda ser su consistencia intrínseca, se reconoce que la difícil doctrina del esquematismo es el máximo esfuerzo hecho por Kant para alcanzar el realismo; aún más, algunos ven en esta doctrina el punto de apoyo de la superación hecha por Kant respecto al escepticismo de quien lo había despertado del sueño dogmático (Hume).

La teoría kantiana sobre la fantasía pura tiene un significado gnoseológico, más que psicológico. «L'accent, dice justamente Cassirer, n'est pas mis sur le problème de le génèse psychologique, mais sur celui de la signification objective» (p. 411). También en la teoría de Hume, la fantasía ocupa un lugar central. Es sobre ella sobre la que reposa nuestra *creencia* en la regularidad de la naturaleza, en la conexión entre causa y efecto, en la duración de las cosas más allá de su percepción actual: Hume no ha negado jamás el hecho de esta creencia, sólo que no logró justificarlo por ningún camino. De aquí su escepticismo que considera a la imaginación como la fuente de todos los errores y las ilusiones, según el cual nuestra vida no es más que un tejido más o menos coherente de ilusiones.

Es en este punto, según Cassirer, donde interviene la solución kantiana. Ella quiere liberar del escepticismo de Hume no solo al entendimiento, sino también a la imaginación: quiere mostrar que la imaginación no es exclusivamente destructora o depresora, sino también constructora; que es la «imaginación productora» y regulante[4]. A esto tiende la *teoría de los esquemas,* puesto que ella muestra que la imaginación, lejos de falsificar las imágenes de los objetos, es, por el contrario, indispensable para poner la determinación objetiva como tal. En Hume la imaginación era abandonada a sí misma y no podía fundar la verdad; para Kant, sin embargo, la verdad no consiste únicamente en la percepción imaginativa, sino en el sistema, en el «contexto» de la experiencia en cuanto está sujeto a leyes universales.

La apología de Cassirer ha puesto en claro la originalidad del planteamiento kantiano y la necesidad del esquematismo para una teoría adecuada del conocimiento, pero no disipa las grandes dudas que pesan sobre tal posición.

Y la duda más grave es la de que el esquema kantiano, que debe mediar entre los contenidos de la sensibilidad y los del entendimiento, es de tal naturaleza que no podrá ejercer mediación alguna, y ello por la simple razón de que el esquema kantiano no posee los caracteres del *mediador.* Todo mediador, en cualquier orden de cosas, puede ejercer su función en tanto en cuanto puede «comunicar» con las partes. En la mediación moral tal posibilidad de comunicación está fundada sobre el hecho de que el mediador llega a ser aceptado por ambas partes; en la mediación metafísica y gnoseológica la posibilidad de comunicación es dada por la *semejanza* que tiene el mediador, ya con una, ya con la otra de las partes.

El esquema perceptivo que ha de enlazar los datos de la sensibilidad con las leyes de la inteligencia, debe realizar en sí en cierto modo los caracteres de la sensibilidad y de la inteligencia. El esquema kantiano no satisface esta exigencia, por el hecho de que es «trascendental», o sea independiente de la experiencia; él, no menos que la categoría es un fruto de la espontaneidad de la razón; a los datos de experiencia, que permanecen siempre caóticos, él, como la categoría, *se añade* desde fuera. Por el hecho de que el esquema, en Kant, tiene un único origen, el de proceder desde arriba hacia abajo, se le debe conceder también a él, como a la categoría, una

4. Como Cassirer, también P. Lachièze-Rey sostiene que «la théorie kantiene de l'expérience est exactement théorie de la perception» y que «cette théorie de la connaissance est immédiatement transposable sur le plan psychologique par une effectuation directe de tous les actes de construction ou de position dont elle a formulé l'éxigence» (P. LACHIÈZE-REY, 15).

función sintetizante *autónoma* que anula toda posibilidad de mediación; y no sólo el entendimiento no llega siquiera a tocar la realidad a través del esquema, sino que tampoco se sabe si se puede decir lógicamente que llega a tocar el fenómeno, entendiendo por fenómeno un contenido que es «dado» en cierto modo y no puramente construido por el sujeto [5].

El esquema kantiano no puede abrir la mirada mental sobre lo concreto, ni objetivar las categorías: el Kantismo debe morir de autofagia y los Idealistas han tenido razón, desde el punto de vista de la coherencia de los principios, al rechazar todo lo que estuviera más allá del principio del a priori. Cuando Lachièze-Rey observa que el ejercicio de la actividad perceptiva obedece a una «trayectoria» y que es necesario distinguir una «trayectoria realizante» de una «trayectoria realizada» —la primera, inmanente al movimiento organizativo y estructura informante del acto perceptivo, la segunda, resultante de la primera— y que la «trayectoria realizante» es el esquema kantiano, se puede estar conforme [6]. Queda siempre, sin embargo, la cuestión crucial de *cómo* se origina aquel movimiento de organización intrínseca que es propio del esquema, y cuál es la relación entre la organización inmanente al proceso sintético del sujeto y la que se sostiene que pertenece al objeto, como tal.

Es verdad, como observa Gancikoff, que Kant ha intentado evitar esta dificultad, realizando la unidad sintética de la experiencia en el esquema del tiempo. A no ser que el mismo tiempo sea una forma subjetiva: ¿cómo puede la categoría objetivarse en los esquemas que se hacen posibles por una forma subjetiva? Y además, el tiempo no agota la objetividad, más aún, se debe decir que ni siquiera la toca [7]. Los momentos de la experiencia permanecen puramente formales y no son determinables desde el punto de vista de la esencia misma de las cosas por el hecho de que no se distinguen el uno del otro si no es según el orden (extrínseco) de la sucesión de A a B y B a C. Su objetividad depende exclusivamente de la necesidad de su orden en el esquema temporal de la experiencia; pero esta necesidad no es más que una necsidad puramnte subjetiva, una necesidad contenida a priori, como la condición trascendental de la actividad sintetizante de la conciencia [8]. Siendo así determinados sólo formalmente, mejor dicho descritos, fijados en el orden del tiempo, estos objetos no pueden ofrecer nada para la definición del carácter intrínseco de la serie misma. Incluso la totalidad de la serie, o sea toda la posible multiplicidad de las relaciones que la forman, permanece determinada sólo formal y exteriormente, es decir, como multiplicidad de relaciones de permanencia (sustancia), sucesión (causa); y cuando Kant las llama relaciones de sustancialidad, de causalidad, etc.... él usa términos que en su sistema ya no tienen ni pueden tener su significado real. En particular, el tiempo, entendido como forma pura e ideal de la conciencia, revela la continuidad del proceso de la conciencia, pero no contiene nada de positivo, de concreto, ninguna nota de cierta fuerza real, de cierta energía dominante; de otra manera no podría ser una forma pura.

Por otra parte no se comprende por qué Kant ha recurrido sólo al tiempo y no también al espacio para el esquematismo; aún más, parece que el continuo fenoménico, que tanta importancia tiene en esta materia, pertenece de manera más evidente e incontrovertible al espacio que al tiempo, y por esto su construcción, demasiado geométrica para ser verdadera, resulta inadecuada con relación al análisis fenomenológico. Finalmente, el tiempo no se refiere menos a la duración de los fenómenos externos que a la de los internos [9].

5. También C. CANTONI reconoce la dificultad de este punto verdaderamente «crítico» del Kantismo en su *«Emmanuele Kant»* que, por antiguo que sea, siempre se lee con provecho (cfr.: 180-181 de la II ed.). A. Riehl llega a decir que «los esquemas son las mismas ideas» (lib. II, c. 4, § 5, 533).

6. P. LACHIÈZE-REY, 18. El observar además, como hace L. R. que, para Kant, espacio y tiempo al principio son indeterminados y que se determinan por la *motricidad del cuerpo* (ibid.), puede decir una cosa muy sensata y acorde con los hechos. Desde el punto de vista fenomenológico esta teoría kantiana y la aristotélica de los sensibles comunes, no son muy distantes; y desde el punto de vista sicológico y gnoseológico son divergentes.

7. GANCIKOFF, 1., 238.

8. V.: KANT, B, 651.

9. Se señalan, para una profundización de las relaciones entre pensamiento e intuición respecto a la función de los esquemas, las observaciones de Trendelenburg (A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, II Aufl. Leipzig 1862, Bd. I, p. 314 ss). Trendelenburg pone, como principio genético de los esquemas, el «movimiento formativo» *(bildende Bewegung)* con una alusión precisa a Schelling y concluye: «Nach der durchgeführten Ansicht ist die Bewegung, einerseits als That der Imagiantion, Anfang und Bedingung alles Denkes, und anderseits als That der erzeugenden Natur, Ursprung und Gesetz aller Ausdehnung und Figur» (p. 317).

De cualquier forma, en su teoría del esquematismo, Kant se resigna a declarar que no se puede captar la verdadera *sustancialidad,* el contenido constructivo esencial de la cosa, que la determine como tal y que por lo tanto deba permanecer en ella, mientras todo el resto cambia. Se trata sólo de determinar lo que permanece en los cambios sucesivos del objeto y de considerar a este sustrato permanente como sustancia, que por lo tanto no será nunca otra cosa que el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo, que permite fijar cualquier otra relación con el tiempo. Lo mismo pasa con respecto a la *causalidad:* para Kant se trata siempre de establecer la necesidad de una sucesión en el tiempo, que precisamente en razón de esta su necesidad determina el carácter causal de la relación, de manera que la causa real no se capta jamás. Aún más, con relación a la causa, Kant, a mi parecer, da un paso atrás respecto a Hume, que había distinguido *de jure* entre causalidad y mera sucesión, mientras que Kant —por la función atribuida al tiempo en el esquematismo— vuelve a caer en el error de confundirla y de anular doblemente el contenido real de esta «tan importante» noción. Carácter exclusivamente intelectual de tipo físico-matemático y reducción a funciones temporales: he aquí los dos signos de la insuficiencia del esquematismo kantiano. Bajo ambos aspectos es siempre al entendimiento al que le toca la parte del león. ¡Un león que sin embargo come del vacío!

Por lo tanto debemos negar que sea posible construir la experiencia concreta en base al esquematismo kantiano, por el hecho de que por arriba es trascendental, por debajo se ahoga en el «vacía» y «neutra» formalidad del tiempo. En una teoría del esquematismo es necesario postular una doble facultad de síntesis a posteriori, la organización primaria y la secundaria, *dentro* de las cuales, bajo la dirección, no la imposición, de la mente se forme el esquema al cual compiten verdaderamente las importantes tareas que Kant ha tenido el mérito de exponer.

2. El esquematismo a posteriori

a) *Esquematismo analítico* (Revault d'Allonnes, Burloud)

Fue la advertencia kantiana la que empujó a los Empiristas a la concepción de un «esquematismo a posteriori». En la posición em-

pirista la hipótesis más simple era la de suponer que los esquemas se venían construyendo por sí, mecánicamente, como por una «solidificación» del contenido de la experiencia. Las así llamadas «imágenes comunes» o «genéricas» de Galton son formas de esquemas empíricos obtenidos por la supresión de los caracteres propios de los objetos según la analogía de las «fotografías compuestas». J. Stuart Mill, reconstruyendo a Comte, había dicho algo parecido. Taine, a veces, siguiendo la lógica de los problemas, afirma la necesidad del esquematismo, pero advirtiendo después que es insostenible en el fenomenismo, retira la primera afirmación para refugiarse en la «imagen residuo» [10].

Ha dado una teoría completa del esquematismo (a posteriori) Revault d'Allonnes, quien, a la vista de la descomposición de la psicología clásica —comprendido el sensismo motriz-afectivo del gran maestro que fue Ribot— optó por una teoría que uniese en un conjunto la organización motora con la cognoscitiva. En esta búsqueda llegó, por caminos distintos, a resultados muy afines a los de la Gestaltheorie [11].

La base de todo comportamiento o situación psíquica no es la imagen común o la «constelación», sino que es siempre un *esquema;* el esquema a su vez surge de las condiciones sociales y de las disposiciones individuales innatas o adquiridas, permanentes o transitorias con las que nos acercamos a un objeto o resolvemos una situación dada.

Por lo tanto el *esquema* de una situación compleja es aquel procedimiento que nos hace dueños de la misma: a veces está suministrado por mecanismos fisiológicos inconscientes, a veces es una operación consciente semivoluntaria o voluntaria. Es una operación que pone de relieve, retiene, refuerza y, en algunas ocasiones, hace

10. Taine, H., t. II, 220. Sobre la posición de Taine, cfr.: Revault d'Allonnes, A, II, Critique de Taine.

11. Revault d'Allonnes ha resumido sus numerosos trabajos sobre el esquematismo en el cap. *La Schématisation,* del «Nouveau Traité de Psychologie» t. IV (1934), 161-264; éste constituye hoy la monografía más completa sobre el tema. Es sabido cómo la *Denkpsychologie* recurrió al esquematismo *(das antizipierende Schema)* para explicar la síntesis perceptiva (cfr.: Selz, O., A., II Abschn., § 2, Ergänzung auf Grund eines Schema, 115-119).

recordar algunos elementos utilizables, mientras desatiende y empuja hacia la sombra todo lo que puede entorpecer.

Mientras Kant había concebido únicamente un esquematismo descendiente desde el entendimiento hacia la sensibilidad, sin que por lo demás la alcanzara jamás, Revault d'Allonnes observa que no es menos importante dar lugar a un esquematismo inverso, de origen fisiológico y sensorial, que puede ascender hacia el concepto, y que de igual forma puede alcanzarlo o quedarse a mitad de camino. Es verdad, como dice Kant, que, para objetivarse, el concepto tiene siempre necesidad de un esquema; pero el esquema puede permanecer incluso sin el concepto y detenerse en un estadio anterior. Un idiota, que tiene la corteza cerebral deficiente y que no puede llegar a los conceptos generales y abstractos, esquematiza sus impresiones bajo las formas intuitivas concretas: *delante, detrás, durante, después, cerca, arriba, abajo, movimiento, ritmo,* etc.... percibe los relieves y las perspectivas; discierne muchos objetos y algunas personas: interpreta prácticamente algunos gestos, como los de amenaza, de benevolencia...: todo esto es un cierto anticipar y por lo tanto un padecer la influencia de los esquemas (B, 163-164, y 258).

Kant, por el error metódico de proceder desde arriba hacia abajo, no se dio cuenta de que la doctrina de los esquemas conduce naturalmente a una teoría genética de las ideas generales, según la cual el esquema es una afloración a partir de las formas múltiples, de las que aún cuando muchas pueden no asemejarse al concepto y otras pueden ser su caricatura, otras, por el contrario, se presentan como casi conceptos o «pre-conceptos» de los que uno u otro puede causar sin duda el concepto. El núcleo de una teoría de las formas dinámicas de la vida (amor, odio, esperanza) así como de sus formas teoréticas (idea, juicio, raciocinio, ciencia, religión...) es dado por una teoría de los esquemas, y es de lamentar bastante que la psicología esté todavía en el *a b c* de esta bsqueda. Los resultados más consistentes en esta materia son debidos al mismo Revault d'Allonnes por lo que se refiere a la vida ya formada, a Rey y sobre todo a Piaget en lo referente a la vida infantil.

Revault d'Allonnes concibe el esquema como una *condensación,* una *abreviación psíquica compendiosa* de modo unitario de la experiencia pasada y adaptada a la recepción de la experiencia futura.

El esquema tiene la función de obrar en el presente y a él se debe el «efecto» perceptivo, o sea el particular modo de aparecer

de los objetos a la conciencia. Lo característico de las diferentes formas de «efectos» perceptivos es que ciertas componentes, las cuales de por sí pertenecen al pasado, son *«presentificadas»* de tal modo y hasta tal punto —con tal exageración— que son despojadas de toda apariencia del pasado y convertidas en indiscernibles respecto a lo puramente «dado» actual. Piénsese en el relieve estereoscópico para los efectos «elementales», y en una caricatura, para los efectos más complejos. La incorporación de los contenidos de experiencia pasada a los actuales es frecuentemente tan completa, tan estrecha, que se encuentran, los unos y los otros, sobre el mismo plano de actualidad fenoménica. De aquí la dificultad práctica de distinguir en la percepción lo que es dado actualmente de hecho de lo que se le incorpora a ella, y debe encontrarse aquí la razón del doble hecho de que nuestra percepción se suele encontrar —no obstante la fragmentariedad de los datos— adecuada al objeto, como del hecho contrario que es la percepción ilusoria, o sea la «superación» del objeto más allá de los límites de la realidad (B, 186).

Del minucioso análisis de Revault d'Allonnes nos quedamos con que se dan en la percepción «efectos normales» y «efectos patológicos»; entran dentro de estos últimos las ilusiones psicopáticas y las alucinaciones de las que se ocupa la frenología.

Más importantes por lo que se refiere a nuestro tema son los «efectos normales» de los que Revault d'Allonnes ha intentado dar una clasificación completa (B, 191 ss.).

El distingue los «efectos normales» en *percepciones adecuadas,* o sea, verídicas, y *percepciones inadecuadas* o bien ilusiones normales.

Las percepciones adecuadas pueden fundarse principalmente sobre el funcionamiento del aparato psicofísico periférico y central, y se tienen entonces las percepciones psico-sensoriales: ejemplo típico, el efecto estereoscópico. O bien las percepciones adecuadas suponen una referencia explícita a la vida del sujeto y al tiempo (pasado y futuro): en este caso la integración y presentificación es eminentemente de naturaleza psíquica. De la misma manera, para las percepciones inadecuadas o ilusorias, se dan ilusiones normales psicosensoriales: ejemplo, el bastón medio metido en el agua que aparece, en el límite de las dos mitades, desviado de dirección. Estas ilusiones son incorregibles; se dan también ilusiones normales psíquicas, como la de que un tiempo «vacío» parece más largo que un tiempo

«lleno». Clasificación bipartita que coincide sustancialmente con la nuestra de organización primaria y organización secundaria; o por lo menos son clasificaciones muy afines. He aquí la clasificación de los «efectos» propuesta por Revault d'Allonnes (B, 191).

«Efectos»
- normales
  - apercepciones psicosensoriales verídicas
  - apercepciones psíquicas verídicas
  - ilusiones psicosensoriales normales
  - ilusiones psíquicas normales
- patológico
  - ilusiones psicopáticas
  - alucinaciones

Estos primeros resultados permiten una crítica sustancial a la teoría empirista (Stuart Mill, Galton) acerca de la percepción de las relaciones, en especial de la de semejanza que es la central. Según Stuart Mill, la semejanza no es otra cosa que una identidad parcial: se dicen semejantes dos (o más) objetos que presentan algunos rasgos idénticos, siendo otros diversos. Sin embargo sigue en pie el hecho de que también pueden ser percibidos como semejantes, objetos que, examinados punto por punto, no presentan ningún rasgo común idéntico: más aún, hay que dudar bastante sobre si se da en la naturaleza algún objeto —dejamos aparte los objetos artificiales— que satisfaga a la teoría de Mill de realizar en todo o en parte una verdadera identidad de carácter. Los miembros de una familia, región, nación, raza, se asemejan siempre, poco o mucho, aunque en un examen más detallado el carácter de cada individuo presenta alguna desemejanza con el carácter de la parte homóloga en los otros individuos.

Por lo tanto, en las condiciones ordinarias de la percepción de semejanza, no se trata propiamente de la aprehensión de una identidad parcial, pues no tenemos por lo general ni el tiempo ni los medios para controlarla: nos contentamos con una semejanza «aproximativa» y dos aproximaciones tienen un interés perceptivo mayor que una identidad parcial real. La aprehensión perceptiva de semejanza no procede del examen detallado de las partes, sino que abarca de inmediato al objeto en su conjunto y lo refiere a otro objeto que ha sido, o es, igualmente aprehendido en su conjunto. Lo que constituye la semejanza perceptiva no es tanto la semejanza bilateral de

parte a parte, sino más bien la *semejanza proporcional* entre el modo de organizarse de las partes de un todo y el de otro todo (B, 199).

Es la aprehensión de semejanza proporcional la que está en la raíz del pensamiento concreto del arte y de la técnica y la que es frecuentemente el fundamento propio de los procesos de abstracción: entre otras cosas, piénsese en la arquitectura moderna, en la pintura futurista, en la *«forma»* musical de los «poemas sinfónicos» y nos daremos cuenta de la parte preponderante que vienen a tomar los esquemas en las manifestaciones exteriores de la vida contemporánea.

La aprehensión de la semejanza proporcional, que otros psicólogos, v. gr.: Piaget, llaman *asimilación,* puede tener lugar en distintas direcciones según que predomine el contenido de un sentido o de otro: en estos casos de «dominancia perceptiva», los atributos de una región sensorial son atribuidos a los contenidos en las otras, así se habla de colores calientes o fríos, de sonidos bajos y altos, delicados, ásperos... (B, 204). En estos casos el esquema perceptivo heterogéneo, por cierta afinidad que presenta de modo no siempre consciente o analizable, *se sobrepone* según Revault d'Allonnes —yo diría *penetra*— a los datos actualmente percibidos pertenecientes a otra región sensorial, les da un matiz que es una interpretación según la cual el complejo sensorial actualmente percibido adquiere un significado más denso y unitario a la vez. La psicología clásica hablaba en estos casos de *sinestesis;* en realidad, además del hecho de la sinestesia, correspondiente a la función del aristotélico «sentido común», concurren factores de orden superior, si no de inteligencia abstracta, sí al menos de *inteligencia concreta* (B, 204).

Hasta ahora se ha hablado de los esquemas en relación a la percepción sensorial, pero no es menos importante la función de los esquemas en el pensamiento abstracto y sistemático. Además de los esquemas sensoriales, se dan también los *esquemas racionales.* Son aquellos que establecen el *fundamento* para las relaciones abstractas y generales; consideran a los objetos y a los sujetos bajo la relación de número, género, relación, acción...; así por tanto, introducen relaciones en las relaciones, esquemas en los esquemas y en el hombre frecuentemente se unen a los signos simbólicos y al lenguaje. Sin embargo se debe sostener que antes de la aparición de los signos simbólicos de la lógica verbal, antes del organizarse de la palabra en

proposiciones, existe una lógica imaginativa, muda o no verbal, ciertamente bastante limitada, pero que, precediendo y sin la ayuda del lenguaje, crea y elabora, por lo menos hasta un cierto punto, el número, el concepto, la idea que no son todavía la idea conceptual, el juicio, el discurso inferencial. Queremos decir que, en la base de la ideación verbalizada, existe una ideación por vía de «efectos» psicosensoriales y psíquicos, o sea una ideación no verbal para esquematizaciones imaginativas. O sea, se da una zona psíquica infra-conceptual en la que surgen, se agitan y viven números, ritmos, conceptos imaginativos no verbales, juicios imaginativos informulados que no son todavía frases. Incluso sin el auxilio de la palabra o de otros «signos» propiamente dichos, las estructuras esquemáticas no verbales han de considerarse verdaderamente racionales, e incluso por sí solas pueden progresar mucho, aunque no tanto como cuando se ayudan del lenguaje.

Estas estructuras racionales imaginativas no están restringidas a abreviaciones intuitivas instantáneas y fugaces, sino que se desarrollan por etapas y concatenaciones sucesivas. Finalmente, cuando interviene el lenguaje —y con él las contribuciones del pensamiento reflejo— se opera una reducción de las esquematizaciones, pero no tan grande como para que ellas dejen de ser siempre la fuente viva de toda ideación, fuente manifiesta o secreta, de manera que se puede decir perfectamente —desde el punto de vista fenomenológico puro— que el desarrollo psíquico en cualquiera de sus direcciones, artística, manual, conceptual..., es siempre un desarrollo de esquemas (B, 212, 261) [12].

Los esquemas cumplen comúnmente una doble función, que está aparentemente en contraste en sus dos aspectos, pero que en realidad es indispensable para la vida: la *movilidad-plasticidad* y la *constancia*. Por una parte el esquema tiene un valor constante de realización representativa respecto a las multiplicidades conjuntas de las impresiones; por otra, el esquema, por su indeterminación, es susceptible de interpretaciones e incorporaciones siempre diversas. Además los esquemas, entre sí, pueden o bien interferir, o bien

12. Se nota que las distintas formas y gradaciones de pensamiento sistemático tienen, cada una, métodos diversos de esquematizar y es labor de la psicología analítica el clasificarlos y estudiarlos. (B, 212, 261).

combinarse, ordenarse y subordinarse el uno al otro. La forma exterior de vida, la clase social a la que se pertenece, la práctica profesional tienen los propios esquemas, más o menos estables, más o menos consistentes. Brevemente: el esquema es un principio esencial, aún cuando no es el único ni tampoco siempre el principal, para el actualizarse de la conciencia en sus objetos.

Revault d'Allonnes ha hecho un estudio minucioso, hasta demasiado, quizá, de los esquemas propios de la idea, del juicio, del raciocinio, trazando tablas y clasificaciones muy pormenorizadas, que parecen bastante dignas de atención, aunque sean necesariamente provisionales. Ha encontrado además que la doctrina del esquematismo ha tenido confirmaciones evidentes en los estudios recientes de psicología animal y en las direcciones más modernas de la pedagogía. A su parecer, la función psíquica del esquema es bastante próxima a la que la escuela de Wertheimer atribuye a la Gestalt en el común intento tanto de evitar el sensualismo puro como el puro intelectualismo. Revault d'Allonnes se niega a decir hasta dónde coinciden exactamente las dos escuelas (B, 259).

A mí me parece que la coincidencia no va más allá de la función estructural que tienen en común tanto la Gestalt como el esquema.

Como conclusión a su investigación, Revault d'Allonnes presenta dos leyes de la esquematización (B, 25):

1) *Toda capacidad se extiende más allá de su campo de aplicación primitivo.*

2) *Toda esquematización puede, por medio de las contribuciones nuevas de la experiencia, ser recompuesta en la medida permitida por la plasticidad individual.*

Queda así aclarado el problema que Kant, Comte y Stuart Mill habían dejado sin resolver. Por esquematización no se entiende una simple degradación de la ideación lógica, ni siquiera la imaginación desgobernada, sino más bien la capacidad de «efectos» reguladores de la actividad psíquica intermediaria; mientras la imagen, como bien ha visto Kant, se opone a la idea general y abstracta, el esquema por el contrario nos conduce a ella. La imaginación es la «fuga», como bien ha dicho Palagyi, del pensamiento puro; el esquema, sin embargo, los movimientos virtuales de Palagyi, las organizaciones de

proposiciones, existe una lógica imaginativa, muda o no verbal, ciertamente bastante limitada, pero que, precediendo y sin la ayuda del lenguaje, crea y elabora, por lo menos hasta un cierto punto, el número, el concepto, la idea que no son todavía la idea conceptual, el juicio, el discurso inferencial. Queremos decir que, en la base de la ideación verbalizada, existe una ideación por vía de «efectos» psicosensoriales y psíquicos, o sea una ideación no verbal para esquematizaciones imaginativas. O sea, se da una zona psíquica infra-conceptual en la que surgen, se agitan y viven números, ritmos, conceptos imaginativos no verbales, juicios imaginativos informulados que no son todavía frases. Incluso sin el auxilio de la palabra o de otros «signos» propiamente dichos, las estructuras esquemáticas no verbales han de considerarse verdaderamente racionales, e incluso por sí solas pueden progresar mucho, aunque no tanto como cuando se ayudan del lenguaje.

Estas estructuras racionales imaginativas no están restringidas a abreviaciones intuitivas instantáneas y fugaces, sino que se desarrollan por etapas y concatenaciones sucesivas. Finalmente, cuando interviene el lenguaje —y con él las contribuciones del pensamiento reflejo— se opera una reducción de las esquematizaciones, pero no tan grande como para que ellas dejen de ser siempre la fuente viva de toda ideación, fuente manifiesta o secreta, de manera que se puede decir perfectamente —desde el punto de vista fenomenológico puro— que el desarrollo psíquico en cualquiera de sus direcciones, artística, manual, conceptual..., es siempre un desarrollo de esquemas (B, 212, 261) [12].

Los esquemas cumplen comúnmente una doble función, que está aparentemente en contraste en sus dos aspectos, pero que en realidad es indispensable para la vida: la *movilidad-plasticidad* y la *constancia*. Por una parte el esquema tiene un valor constante de realización representativa respecto a las multiplicidades conjuntas de las impresiones; por otra, el esquema, por su indeterminación, es susceptible de interpretaciones e incorporaciones siempre diversas. Además los esquemas, entre sí, pueden o bien interferir, o bien

12. Se nota que las distintas formas y gradaciones de pensamiento sistemático tienen, cada una, métodos diversos de esquematizar y es labor de la psicología analítica el clasificarlos y estudiarlos. (B, 212, 261).

combinarse, ordenarse y subordinarse el uno al otro. La forma exte rior de vida, la clase social a la que se pertenece, la práctica profe sional tienen los propios esquemas, más o menos estables, más menos consistentes. Brevemente: el esquema es un principio esencial aún cuando no es el único ni tampoco siempre el principal, para e actualizarse de la conciencia en sus objetos.

Revault d'Allonnes ha hecho un estudio minucioso, hasta dema siado, quizá, de los esquemas propios de la idea, del juicio, de raciocinio, trazando tablas y clasificaciones muy pormenorizadas, qu parecen bastante dignas de atención, aunque sean necesariament provisionales. Ha encontrado además que la doctrina del esquematis mo ha tenido confirmaciones evidentes en los estudios recientes d psicología animal y en las direcciones más modernas de la pedagogía A su parecer, la función psíquica del esquema es bastante próxim a la que la escuela de Wertheimer atribuye a la Gestalt en el comú intento tanto de evitar el sensualismo puro como el puro intelectua lismo. Revault d'Allonnes se niega a decir hasta dónde coincide exactamente las dos escuelas (B, 259).

A mí me parece que la coincidencia no va más allá de la funció estructural que tienen en común tanto la Gestalt como el esquema

Como conclusión a su investigación, Revault d'Allonnes present dos leyes de la esquematización (B, 25):

1) *Toda capacidad se extiende más allá de su campo de aplica ción primitivo.*

2) *Toda esquematización puede, por medio de las contribucio nes nuevas de la experiencia, ser recompuesta en la medida permitida por la plasticidad individual.*

Queda así aclarado el problema que Kant, Comte y Stuart Mi habían dejado sin resolver. Por esquematización no se entiende un simple degradación de la ideación lógica, ni siquiera la imaginació desgobernada, sino más bien la capacidad de «efectos» reguladore de la actividad psíquica intermediaria; mientras la imagen, como bie ha visto Kant, se opone a la idea general y abstracta, el esquema po el contrario nos conduce a ella. La imaginación es la «fuga», com bien ha dicho Palagyi, del pensamiento puro; el esquema, sin em bargo, los movimientos virtuales de Palagyi, las organizaciones d

Musatti..., son el encaminamiento por grados que van de lo concreto a lo abstracto, hasta la sistematización definitiva que se fija en la palabra.

* * *

Más claramente que Revault d'Allonnes, aunque menos extenso en el análisis, Burloud ha visto en el esquematismo perceptivo una crítica a la Gestalttheorie, concibiendo el esquema a modo de la *«Preperception»* de la psicología inglesa (Ward, Stout, Mc Dougallg) [13]. Burloud no sólo rechaza el principio del isomorfismo, sino que además aún reconociéndole sus méritos experimentales no sigue a la Gestalttheorie ni siquiera en la interpretación psicológica, sustituyéndola por la propia «psicología de las tendencias», de fondo dinámico, como aquellas a las que nos referiremos dentro de poco.

¿Es realmente verdad que la «forma» es *inseparable* de la «materia», como quieren los Gestaltistas?

Es necesario distinguir. Para una primera categoría de formas, las más simples, tal inseparabilidad es un hecho. Pero se dan otros contenidos perceptivos inmediatos más complejos y éstos suponen una *elaboración mental:* en ellos «forma» y «materia» pueden distinguirse bien. Tales contenidos suponen el ejercicio de fuerzas superiores a las que operan en la aprehensión de las formas simples y no pueden tener su punto de apoyo en el transcurrir de los procesos nerviosos, sino en el comportamiento de las imágenes. Las formas simples son por lo tanto absolutamente inmediatas, las formas complejas lo son fenomenológicamente: psicológica y genéticamente ellas resultan de un especial ejercicio de la actividad mental por la que la forma es unida al contenido sensible. Este especial proceso es la *percepción* y Burloud reconoce la afinidad de la propia teoría con la de Benussi (162).

El principio de la vida psíquica es siempre una tendencia, su término una representación formada; entre la una y la otra hace de intermediario la prepercepción: los Gestaltistas han cometido el error de negar el «desarrollo psíquico».

Esta sabia crítica ha sido hecha de modo decisivo por los teóricos de los esquemas genéticos.

13. Burloud, A., 5 ss.

b) *Esquematismo genético* (Piaget-Janet)

1) Al momento «descriptivo», en una teoría del conocer humano, debe seguir un momento «causal» que busque las condiciones y las formas del desarrollo a las que está sujeta una inteligencia, como la nuestra, que está ligada al tiempo y a la contingencia. Por ello cualquier teoría del esquematismo permanecería prácticamente estéril sin una tentativa de reconstrucción de las «formas» reales de su devenir. A esta función tienden la psicología comparada y la psicología infantil: mientras la primera, por la dificultad y amplitud de la materia, se encuentra aún en plena fermentación, la segunda, no menos difícil, ha llegado a resultados más coherentes y satisfactorios. También Piaget ha interpretado el desarrollo infantil con el esquematismo, y ha podido realizar con la noción de «esquema genético» una confrontación muy al caso con las gnoseologías modernas.

Rechaza Piaget tanto la teoría de los «reflejos condicionados» (Pavlov) como la Gestalttheorie: aquella, porque está enteramente impregnada de asociacionismo, ésta, porque ha descuidado el desarrollo de la inteligencia. El desarrollo psíquico se organiza en virtud de esquemas perceptivos activos, llamémosles *«esquemas de asimilación»,* dando a la asimilación infantil una capacidad semejante a la que Musatti ha encontrado en la conciencia madura.

En realidad es el «esquema de asimilación» el que opera la estructuración perceptiva y es sólo el análisis experimental del proceso de asimilación, realizado en los primeros estadios, el que nos puede informar del secreto dinamismo de la inteligencia. Lo que más importa en una teoría de la inteligencia es la búsqueda en torno al surgir y al constituirse de los esquemas que constituyen la armadura del conocer.

Según Piaget el proceso fundamental de la inteligencia es la *asimilación.* Los esquemas cognoscitivos, al principio, son efecto de la asimilación natural de la inteligencia espontánea; en un segundo momento llegan a ser ellos mismos, en el proceso de desarrollo, principios ulteriores de asimilación: por tanto los esquemas, para Piaget, como para Revault d'Allonnes, están en el centro de la actividad cognoscitiva.

Dentro de una teoría genética, los esquemas tienen su «historia». Esto es un hecho de experiencia y este hecho constituye una dificultad insuperable para la «teoría de la forma» que no quiere dar

cabida a la actividad asimilativa. Tal teoría consiste esencialmente en una serie compleja de generalizaciones y sistematizaciones correlativas y ordenadas en el tiempo. La «teoría de la forma» no da razón de estas asimilaciones y generalizaciones. Disociada de la actividad asimiladora, la estructura perceptiva deja de ser concebida como un juicio de acción y falta así el dinamismo generalizador, propio de los esquemas de asimilación.

Igualmente la «teoría de la forma» no logra explicar la asimilación perceptiva, los procesos de control, corrección, integración, acomodación, que son esenciales al ejercicio de la inteligencia concreta. A ello se acomodan bien, sin embargo, los «esquemas de asimilación», los cuales, en cuanto permanecen continuamente sujetos a la acomodación, pueden dar razón del *paso* de una forma a la otra y de las formas toscas e imperfectas a las más elaboradas. La clave de una teoría de la inteligencia concreta y de la percepción es por lo tanto una teoría de la asimilación. La asimilación es reproducción (de contenidos) y generalización a la vez, reproducción en cuanto conservación, y generalización en cuanto incorporación de elementos exclusivos: es sobre esto sobre lo que la asimilación es necesariamente la fuente de los esquemas totales y de los todos organizados, desde el simple reflejo hasta el pensamiento propiamente racional. «Sans assimilation généralisatrice et sans pouvoir de contrôle, les «Gestalt» (¡sic!) conduisent à un primat de la perception sur l'intelligence, c'est-à-dire à un nouvel empirisme. En opposant trop violemment l'intelligence à tout ce qui est apprentissage, association ou habitude, la théorie de la forme risquerait de supprimer l'intelligence elle-même en l'absorbant es des structures perceptives toutes faites ou toutes préparées d'avance» [14].

Entre las dos hipótesis antagonistas, el sinteticismo absoluto (Asociacionismo) y el absoluto totalitarismo (Gestaltismo), hay lugar para una teoría intermedia, la de los *esquemas dinámicos de asimilación* o de la inteligencia sensorio-motriz. «Un schème n'est autre chose, en effet, qu'un mouvement d'ensemble qui se reproduit. La totalité résulte donc de la reproduction assimilative, et ne lui préexiste pas, comme voudrait la Gestalttheorie. D'autre part cette reproduction, ne résulte pas d'une association, comme le voudrait la

14. PIAGET, J., C, 181.

métaréflexologie: elle résulte de ce processus, qui définit précisément l'assimilation, grâce auquel toute réaction vivante se conserve et s'incorpore les éléments propres à cette conservation» (C, 182).

La idea que inspira la teoría genética de Piaget es la de una estrecha *solidaridad* entre las diversas manifestaciones vitales: la inteligencia verbal abstracta y la inteligencia sensorio-motriz concreta, la conciencia y la acción; solidaridad que se realiza según una continuidad e interdependencia de funciones. «L'intelligence verbale ou réflechie repose sur une *intelligence pratique* ou sensori-motrice qui s'appuie elle-même sur les habitudes et associations acquises pour les recombiner. Celles-ci supposent, d'autre part, le système de réflexes, dont la conexion avec la structure anatomique et morphologique de l'organisme est évidente. Il existe donc une certaine continuité entre l'intelligence et les processus purement biologiques de morphogénèse et d'adaptation au milieu» (B, 9).

Es esto lo que Piaget llama el *problema biológico* de la inteligencia: la inteligencia, como organización vital, se revela como una adaptación, un caso especial de la organización biológica de forma superior. Así como el organismo no sabría adaptarse a las variaciones ambientales si no estuviese ya organizado, de igual manera la inteligencia no podría aprehender ningún dato exterior sin ciertas funciones de coherencia (cuyo término último es el principio de contradicción), de puesta en relación, etc., que son comunes a toda organización intelectual. También para Piaget, pues, contra el racionalismo kantiano, los esquemas se desarrollan propiamente desde abajo hacia arriba: los contenidos intelectuales son verdaderamente la razón propia del desarrollo psíquico en cuanto son el término natural, y no porque los precedan en el tiempo o los consumen cuando se ha cumplido el desarrollo. «Si vraiment, en effet, il existe un noyau fonctionnel de l'organisation intellectuelle qui procède de l'organisation biologique dans ce qu'elle a de plus général, il est évident que cet invariant orientera l'ensemble des structures successives que la raison va élaborer dans son contact avec le réel: *il jouera ainsi le rôle que les philosophes ont atribué à l'a priori,* c'est-à-dire qu'il imposera aux structures certaines conditions nécessaires et irréductibles d'existence. Seulement on a eu parfois le tort de regarder l'a priori comme consistant en structures toutes faites et donnés dès le début du développement, tandis que si l'invariant fonctionnel de la pensée est à l'oeuvre dès les stades les plus primitives, ce n'est que

peu à peu qu'il impose à la conscience, grâce à l'élaboration de structures toujours plus adaptées au fonctionnement lui-même» (A, 11).

Nos parece que no se podía describir de modo más explícito la función isagógica que tiene la cogitativa tomista con respecto a la inteligencia. El seguir la reconstrucción de Piaget sustituirá, al menos en los trazos esenciales, a la descripción fenomenológica que el Aristotelismo clásico no pudo dar.

Vista desde fuera, la asimilación cognoscitiva se revela como una adaptación; considerada en su interior y en sus resultados, la asimilación tiene objetos propios y leyes propias: los objetos y las leyes del pensamiento considerados en un estadio que precede a la maduración. La noción de asimilación-adaptación, aplicada a la inteligencia humana, quiere señalar el *hecho* de que tales objetos y tales leyes no preexisten, sino que son el resultado del desarrollo mismo, después de haberlo permeabilizado, «a parte ante», con las propias exigencias. El desarrollo de la mente estudiado en concreto, como el del huevo fecundado, no se explica con un preformismo (racionalismo) o con un epigenismo absoluto (empirismo); sino por un *epigenismo moderado* que es un realismo moderado. Las cosas tienen lugar como si la actividad biológica se continuara en la sensorial, la sensorial en la asimilativa y la asimilativa en la inteligencia según una real interdependencia.

La organización, incluso en el campo fenoménico, cuando llega, es un proceso bastante complicado de *emergencia* de una estructura, emergencia que, a su vez, es el resultado, del equilibrio funcional alcanzado entre asimilación y adaptación. Al principio la inteligencia se halla ocupada, gracias a las adaptaciones hereditarias del organismo, en una red de relaciones entre éste y el ambiente. No aparece pues, todavía, como una capacidad de reflexión independiente de la situación particular que ocupa el organismo en el universo, sino que está ligada ante todo a los a priori biológicos; no tiene nada por naturaleza que sea absolutamente independiente, sino que es una relación, como las otras, entre el organismo y las cosas. Ahora bien si la inteligencia prolonga así una adaptación orgánica que le es extrínseca, el progreso de la inteligencia consiste sin duda en una toma de conciencia cada vez más penetrante de la actividad organizadora que es inherente a la vida misma, de manera que los estadios primitivos del desarrollo psicológico constituyen solamente las tomas de

conciencia más superficiales de este trabajo de organización. *A priori* las estructuras morfológico-reflejas observables en el cuerpo viviente, y la asimilación biológica que es el punto de partida de las formas elementales de la asimilación psíquica, no serían otra cosa que el esbozo más exterior y más material de la adaptación cuya naturaleza, oculta en su profundidad, expresarían siempre mejor las formas superiores de la actividad intelectual. Se puede pues concebir que la actividad intelectual, partiendo de una relación de interdependencia entre el organismo y el ambiente, o de indiferenciación entre el sujeto y el objeto, avanza simultáneamente hacia la conquista de las cosas y hacia la reflexión sobre sí misma, siendo estos dos procesos de dirección inversa, pero correlativos. Desde este punto de vista la organización fisiológica y anatómica se presenta poco a poco a la conciencia como exterior a sí, y por el contrario la actividad inteligente se presenta como la esencia misma de nuestra existencia de sujetos. De aquí el giro que se opera en nuestras perspectivas conforme se avanza en el desarrollo mental y que explica por qué la razón, aunque sea prolongando los mecanismos biológicos más centrales, acaba después por superarlos, a un tiempo, tanto en exterioridad como en interioridad, entre sí complementarias.

Piaget ha resumido su propia interpretación en torno al desarrollo de la psique infantil en los seis estadios del desarrollo a los que se alude en la I parte (sec. III, c. VI, § 3).

Ciertamente esta clasificación es siempre artificial respecto al dinamismo concreto de la vida; lo reconoce el mismo Piaget, que únicamente ha querido expresar con ella las etapas más notables del desarrollo, que además no han de entenderse como sucediéndose en progresión lineal, sino más bien considerando a cada una dentro y en beneficio de la otra de manera que el niño llegue a un «dominio» cada vez más apropiado de sí y del mundo. No siendo posible, ni exigido por la índole de nuestra investigación, el seguir estadio por estadio el trabajo de Piaget, bastará con que señalemos algunos puntos sobresalientes.

La primera constatación es que en cada estadio la asimilación es *progresiva*. Esto se revela:

1) Por la fuerte necesidad que tiene el niño de repetir los actos reflejos y los adquiridos de nuevo *(asimilación funcional);*

2) por una especie de *reconocimiento* totalmente *práctico* que

permite al niño adaptarse a los objetos diferentes con los que su joven mente está obligada a entrar en contacto *(asimilación recognitiva y generalizadora)* (A, 39, 45, 126). «En d'autres termes, cette récognition élémentaire consiste, au sens le plus strict du mot, en une 'assimilation' de l'ensamble des données présentes à une organisation définie ayant déjà fonctionné et ne donnant lieu à une discrimination actuelle que grâce à son fonctionnement passé» (A, 44). La *repetición* es también asimilación, en cuanto no es pura renovación de un mismo acto, sino que es una *«repetición acumulativa»* que atesora resultados prácticos ya obtenidos y se continúa en la *generalización de la actividad* con la extensión a nuevos objetos y finalmente hace posible el *reconocimiento motriz,* esto es práctico, de los mismos objetos.

Es el proceso complementario de repetición-reconocimiento el que conduce a la formación del «esquema», a partir del cual la conducta del niño adquiere precisión y seguridad así como también la oportunidad de «ensayar» la consecución de nuevos resultados. Todo esquema nuevo, además, surge por una diferenciación y complicación de esquemas anteriores más simples de estructura, no de asociaciones casuales y aisladas.

El surgir de una nueva necesidad pone al niño en la necesidad de pasar a una *acomodación* de los esquemas precedentes, la cual no puede seguir más que a un proceso bastante laborioso de organización, o mejor, de reorganización interior, que es siempre una asimilación primero funcional y después psíquica, a la que sigue la *fijación* del esquema nuevo.

La complicación de los esquemas elementales en esquemas superiores abarcantes está caracterizada por lo que Piaget llama la *intencionalidad* o aprehensión de relación del medio al fin; ella impulsa, cuando esto sea necesario para alcanzar el objeto prefijado, a servirse de algún intermediario o a remover un obstáculo: recuérdense las experiencias de «détour» de Köhler. «L'intentionalité se définit ainsi par la conscience du désir, ou de la direction de l'acte, cette conscience étant elle-même fonction du nombre d'actions intermédiaires nécessitées par l'acte principale» (A, 153).

La intencionalidad así entendida, se considera por tanto, respecto a los procesos espontáneos, una forma de adaptación de grado superior por la conciencia explícita que implica la diferencia y subordinación de los valores (fines y medios): es éste el paso decisivo para la conquista de los objetos. Con el entrar en función de la intencionalidad, los esquemas no funcionan ya de modo rígido, indivisible, sino que adquieren plasticidad y movilidad, pueden ser transportados del propio cuerpo al exterior y viceversa. Se sigue de aquí la posibilidad de descomponer y recomponer los mismos esquemas a tenor de la variedad de las situaciones reales, disociándolos como medios o bien como fines. Los mismos esquemas pueden por lo tanto estar sujetos a procesos de acomodación y organización, y son estos procesos, los que sin constituir todavía actos explícitos de inteligencia, la anuncian sin embargo de manera clara y constituyen su fundamento.

Al Asociacionismo se debe objetar que lo que regula la experiencia actual no es la experiencia pasada, simplemente repetida, sino un «esquema» de la misma, una estructura: en esto tiene razón la Gestalttheorie. Pero a la Gestalttheorie hay que decirle que los esquemas no tienen una estructura propia independiente de la actividad asimiladora que los ha hecho surgir. «Le schème d'assimilation n'est pas, en effet, une entité isolable de l'activité assimilatrice et accomodatrice. Il ne se constitue qu'en fonctionnant et il ne fonctionne que dans l'expérience; l'essentiel est donc, non pas le schème en tant que structure, mais l'activité structurante qui donne naissance aux schèmes» (A, 350).

El segundo paso decisivo en el conocimiento de la realidad es el de la separación o aislamiento consciente del yo y del no yo, de sujeto y objeto, que Piaget ha estudiado ex professo en el II volumen dedicado a *«La construction du réel chez l'enfant»* (1937), cuando los esquemas sufrirán una recomposición definitiva para la representación adecuada de los objetos. Por ahora detengámonos en los principios generales, reconociendo en la *asimilación-acomodación* de los esquemas, tal como es concebida por Piaget, una concepción que —no obstante sus evidentes intemperancias empiristas— coincide con la naturaleza y las funciones de la cogitativa tomista, de una manera más clara que las otras concepciones indicadas hasta ahora.

* * *

Ha elaborado una teoría genética de los esquemas perceptivos, muy afín a la de Piaget, el decano de los psicólogos franceses Pierre Janet, en dos obras que estudian, al igual que las dos de Piaget antes indicadas, el desarrollo de la inteligencia preverbal [15]. Me limito

15. P. JANET, *Les débuts de l'intelligence,* 1935; *L' intelligence avant le langage,* 1936: las indicaré con A y B.

a referir algunas ideas fundamentales como integración y confirmación de la teoría del pedagogo suizo.

También sostiene Janet, y de manera aún más explícita que Piaget, que «antes del pensamiento existía la acción», y antes de la acción «en acto», las tendencias a la acción. La vida psíquica se inicia con el ejercicio de los «reflejos», los cuales, no obstante la pobreza del contenido y la simplicidad de la función, son sin embargo «estructuras», «formas de actuar» bien definidas. Además, no es cierto que los reflejos operen como piezas rígidas, montadas de una vez para siempre; sino que enseguida se adaptan, se complejifican en «formas de conducta» totalitarias que pueden abarcar a reflejos similares. Al principio, el pequeño no hace más que chupar, apenas se pone en contacto con el seno de la madre. Enseguida el acto de mamar llega a ser más complejo: apenas toquen el seno los labios, el pequeño hará movimientos con la cabeza; a la simple vista de la madre moverá los bracitos...: el esquema perceptivo global puede de esta manera ponerse en marcha por uno solo de los estímulos que forman parte del acto total. El mamar ha llegado a ser una conducta esquemática a partir de un simple reflejo. Las conductas esquemáticas, convertidas en espontáneas, abren nuevas posibilidades al sujeto y en ciertos casos permiten también una cierta «regulación» frente a una situación nueva (A, 48 ss.).

El proceso que va desde la excitación del esquema global, a partir de un estímulo, hasta la consumación del acto es llamado por Janet «fase de erección» a la que pertenecen los «estados suspensivos». Desde el punto de vista genético, los «objetos perceptibles» no son más que las cosas del mundo externo, en cuanto son capaces de determinar en el sujeto una *conducta* característica: es esta conducta, considerada en su aspecto subjetivo, la que se denomina *esquema perceptivo*. El esquema perceptivo de un objeto, por ejemplo un fruto, una mujer (madre, nodriza...), puede actualizarse por estímulos diversos: la conducta característica respecto al fruto puede despertarse por el contacto, por el color, por el olor del fruto...; la conducta respecto a la mujer puede despertarse por la visión del cuerpo, de la cara, por el ruido de los pasos, por el sonido de la voz... La conducta esquemática de la percepción ha sido construida precisamente por la agrupación en un solo acto de reacciones a diversos estímulos que se han combinado en una sola acción. Una parte, de la que según Janet no puede prescindirse en la organización preintelectual, pro-

viene de la *organización social,* o sea, de aquella forma de conducta exterior a la que la vida está sujeta desde el principio hasta el final (B, 29, 82, 100).

El primer influjo de la conducta social se realiza en la forma de conducta que es la *imitación,* la cual, incluso cuando no conduce a actos nuevos, da a los actos perceptivos un estímulo nuevo; la visión de los actos del *«ser con el que se vive en sociedad»*. Esta excita las tendencias que existían en la fase de latencia y las hace llegar hasta el límite de la acción. La acción social más importante es la *colaboración*. En ella cada uno de los distintos individuos ya no hace el mismo acto, el mismo movimiento, como en la imitación: en su lugar todos parecen tener una conducta particular y diferente, de manera que, sin embargo, el conjunto de estas conductas conduce a un resultado único y ventajoso para todos. Para este acto cada uno de los individuos es llevado a participar en un acto, objeto, situación que le interesa en común y le transciende como ser particular, para lo que se exige necesariamente que los esquemas perceptivos, de absolutos y cerrados, lleguen a ser relativos y abiertos, por lo que puedan ofrecer una mayor posibilidad de acción y ampliar paralelamente el ámbito del conocimiento (A, 72-73).

La contribución original de la teoría de Janet está en esta «colocación social» de los esquemas perceptivos, los cuales por el hecho de que son un producto de la acción, no pueden dejar de sentir la influencia del ambiente en el cual se desarrolla y en el que únicamente puede desarrollarse.

Menos compleja que la de Piaget, la teoría de Janet contiene, no menos claramente, una descripción fenomenológica apropiada de la función de la cogitativa, en cuanto ella consiste en la aprehensión de objetos y contenidos concretos por vía de una «collatio» que es una confrontación activa de imágenes, esquemas, ideas, recuerdos de situaciones pasadas con las presentes. Y esto podrá ser suficiente para una introducción fenomenológica a la doctrina de la cogitativa.

3. Teoría aristotélica de una génesis de los esquemas

a) *La teoría de la* ἐπαγωγή *aristotélica*

La psicología moderna había partido del Asociacionismo, pero la problemática se plantea hoy de la siguiente manera: de igual forma

que el Asociacionismo, después de varias oscilaciones, ha debido ceder el puesto a la Gestalttheorie, así la Gestalttheorie debe ceder el puesto a una concepción genética del Esquematismo. ¿Cuál? No es fácil decirlo: me parece que aquellas que se han indicado hasta aquí, más que para oponerse, están hechas para integrarse: por esto las he expuesto en forma ascendente.

Por tanto, no es la imagen aislada el fundamento del comportamiento perceptivo, sino el esquema, al que pueden conducir las imágenes en el desarrollo de la vida, y la imagen puede reducirse a lo más a un soporte del esquema.

No es ni siquiera la «estructura rígida» de la Gestalt el contenido que observamos en nuestro conocer en acto. El contenido del conocimiento es plástico y sintético a la vez: es, por decirlo con Cassirer, *«un grupo de transformación»* que, en la percepción, parece de hecho ser un *principio de invariancia* [16]. Se quiere decir que la percepción no es un proceso de pasiva imitación, o una imagen especular, sino que es más bien un proceso de objetivación; y el carácter de objetivación-asimilación se expresa en la formación de una invariancia. A partir de ello se establece una primera oposición entre la apariencia y la realidad: a partir de la iluminación aparente se desarrolla y se constituye el «verdadero» color del color; a partir de la magnitud aparente de la imagen de la retina, la «verdadera» magnitud del objeto. Por medio del esquema o grupo de transformación, la mirada, en la percepción, no se para en la presencialidad fenoménica de lo singular, sino que lo sobrepasa colocándolo en un determinado contexto. Según el contexto al cual lo subordina, este dato particular adquiere también un «aspecto» diferente (pp. 386-387). Nosotros consideramos lo particular no en su simple «existencia», no en esta realidad «desnuda» que subordinaría al dato de todo excitante particular a una sensación particular, sino que lo consideramos según la posibilidad de transformación que comporta. El color percibido, como fenómeno, no corresponde a este reducido color de la imagen de la retina: depende de la «prospectiva» luminosa y cambia con ella, como nuestra visión del espacio depende de la «prospectiva» espacial. Se podría decir que en esta «prospectiva» toda percepción particular recibe un índice determinado y con él una nueva

16. CASSIRER, E., 393.

dimensión. La percepción se desarrolla, de esta manera, hacia lo *más* y hacia lo *mejor*. Por la función estructural de los esquemas lo indistinto se hace distinto, lo disperso se unifica, el fenómeno tiende hacia la idea.

Además, el hecho señalado por las teorías genéticas del esquematismo, de que el esquema surge, no de una visión unilateral de la realidad, sino del ejercicio mismo de la vida, destacando el conocimiento de la tiranía de lo presente, garantiza el contenido de objetividad.

La reacción que los teóricos del esquematismo han mantenido frente a la Gestalttheorie se encamina a sostener que la estructura o bien el *esquema tiene una historia:* él no impone a la vida nada más que las «formas» que la vida misma ha venido construyendo. De esta manera sujeto y objeto colaboran en la esquematización como si la obra del uno tuviera como fondo y como punto de referencia la obra del otro. Pero esta interacción de sujeto y objeto tiene el riesgo de dispersarse en una dialéctica psicológica si no se recurre a alguna actividad superior que sea principio de dirección en aquel proceso y razón de la unidad de su resultado: Piaget, y sobre todo P. Janet [17], en América Baldwin, entre los italianos Musatti y Benussi, en Inglaterra Spearman, no obstante sus diferencias respecto al intelectualismo, han afirmado con firmeza que es la *inteligencia* este principio: una inteligencia, no dialéctica descendente, sino *dialéctica ascendente,* aquella que salvaguarda los primeros estadios del conocimiento.

Ahora bien, ya desde su tiempo Aristóteles había intuido el valor de tal inteligencia ascendente y esquematizante, la había descrito con una lujosa fenomenología, poniéndola expresamente como «Introducción a la Metafísica». Es cuanto ahora corresponde esclarecer.

* * *

El Filósofo ha dado al proceso en cuestión el nombre de ἐπαγωγή, es decir, *inducción*. Inmediatamente se ha de tener presente que se trata de una inducción de naturaleza especial: la llama-

17. «A mon avis —le objeta a Kohler— il faut ajouter (a los factores fisiológicos) deux facteurs psychiques, l'acte perceptif suspensif qui donne aux perceptions leur unité, et un acte intellectuel élémentaire qui distingue la forme

remos *inducción psicológica,* para distinguirla de los otros significados corrientes del término. La descripción de este proceso está hecha ex professo en dos perícopas [18] que, según la reciente crítica en torno a las condiciones del texto aristotélico, parecen pertenecer a una fecha de composición muy cercana y que por lo tanto representan una actitud de pensamiento bien definido. La exposición aristotélica se lleva a cabo con sobria elegancia de frases y de imágenes y puede ser perfectamente considerada como una de aquellas felices digresiones en las cuales el gran griego, dejando aparte el seco método aporético, da paso libre a su genio constructivo.

Puesto que los dos contextos no presentan divergencias notables ni especiales dificultades exegéticas, habrá suficiente con poner de manifiesto las líneas maestras de la teoría aristotélica y su continuidad en la teoría tomista. Ligada a la teoría de la cogitativa, la teoría tomista. Ligada a la teoría de la cogitativa, la teoría de la ἐπαγωγή, a mi parecer, puede adecuarse a los resultados más modernos de la fenomenología y constituir una base para la justificación del realismo que no podría ser más actual.

Es imposible valorar el significado de la ἐπαγωγή o bien del *nacimiento de lo inteligible,* sin darse cuenta del fondo realista que es propio de la posición del Filósofo frente a la de su Maestro. Mientras Platón se había confinado en el extrinsicismo trascendental de las εἴδη χωριστά y se alejó de la pregnancia de la realidad concreta, rebajándose el conocimiento al nivel infrarracional de la δόξα; Aristóteles, por el contrario, rehabilitaba el concepto democriteano de naturaleza, como realidad verdadera, y aceptaba el conocimiento sensible como conocimiento verdadero, cual intermediario y soporte para el conocimiento racional. Admitido esto, estaría sin embargo en un error quien creyese que el Aristotelismo no es más que un retorno *sic et simpliciter* al naturalismo de los Presocráticos: la posición aristotélica sigue siendo esencialmente un «intelectualismo» que da a la ciencia, como fin y objeto, lo universal y lo necesario.

dans cet acte total de la perception» (JANET, P., A, 253). Más que distinguir la forma, la inteligencia realza el significado al que puede subordinarse la misma forma; sea como fuere, los dos actos de Janet son bastante semejantes, si no totalmente idénticos, a la cogitativa e inteligencia de la solución tomista.

18. *Post. Anal.* II, 19, 99 b, 23-100 *b,* 15; *Metaph.* I, 1, 980 *b,* 25-981 *a,* 30; cfr.: *Ethic. Nic.* I, 1, 1098 *b,* 3; VII, 3, 1139 *b,* 28-31; *Phys.,* I, 184 *a,* 21.

En este punto el Liceo y la Academia están de acuerdo: la polémica se establece cuando se tiene que determinar cuál es *in se* la naturaleza de lo universal y cómo se presenta éste a la mente. En esto la divergencia no podría ser más estridente, y el mismo Aristóteles se ha encargado de decirlo muchas veces. El ridiculiza a las «ideas» considerándolas como expresiones vacías y como «fábulas poéticas» y censura con aspereza el abuso del término «μέθεξις» al que los Platónicos han atribuido casi un valor mágico para la fundamentación de la realidad y de la ciencia [19].

Según Aristóteles lo universal no puede existir en sí, como tal, sino que sigue a una operación de la mente que lo abstrae de los objetos sensibles, presentes en la experiencia. De aquí proviene el que el conocimiento sensible no sea un puro estímulo para el conocimiento, sino que constituye un *status in quo* de la misma objetivación, en cuanto que es sólo por mediación suya por lo que el objeto puede llegar a nuestra mente que inicialmente no lo poseía. Los dos términos ἀφαίρησις y μέθεξις caracterizan con exactitud la oposición de las dos teorías, como consecuencia del concepto profundamente distinto que cada una tiene de la realidad sensible.

Ahora bien, es curioso, e incluso a primera vista preocupante, que todo este aspecto polémico en torno al cual se maduró la última fase del pensamiento aristotélico parezca estar ausente en los textos que vamos a examinar: en ellos falta una alusión explícita a la oposición entre abstracción y participación, y el Filósofo se limita a describir el origen de lo universal desde un punto de vista estrictamente «fenomenológico» que no tiene nada en común, aparentemente, con la compleja teoría del *De Anima.* Hay, también en estas dos perícopas, una insinuación antiplatónica; sin embargo ésta sirve más como punto de partida que como objeto de discusión real. Aún más, como veremos, la misma réplica aristotélica no es otra cosa, según la crítica moderna, que una reelaboración de doctrinas platónicas bien conocidas.

Al final del II libro de los Segundos Analíticos (c. 19), Aristóteles propone, no sin sorpresa por parte del lector, un problema esencialmente psicológico: ¿cómo llegamos nosotros al conocimiento de los principios universales? ¿Son conocidos por demostración? ¿El

19. *Metaph.,* I, 9, 991 *a,* 20-21.

conocimiento que nosotros tenemos, es de alguna manera adquirido o es más bien innato? [20].

Del planteamiento del problema cabría esperar una fuerte recriminación antiplatónica. En realidad la discusión es muy serena y moderada: el conocimiento de los primeros principios no puede consirarse «innato» en nosotros por el hecho de que nadie tiene conocimiento de una existencia precedente de este hábito mental y es absurdo suponer que, mientras somos conscientes de la presencia de algún objeto cuando lo conocemos, sin embargo no seamos conscientes de la presencia de estos principios, los cuales por demás, siendo la causa de todo conocimiento subsiguiente, lo preceden y lo clarifican más. Se debe sostener por lo tanto que los primeros principios no son innatos sino adquiridos y que, en el desarrollo del conocimiento individual llegan una vez *«non habenti»*.

Esta franca conclusión plantea sin embargo al Filósofo una seria dificultad. ¿No ha fundado toda su teoría de la ciencia, precisamente en este capítulo de los Analíticos, sobre el principio de que toda ciencia y doctrina tiene su origen en un conocimiento precedente? [21]. No quedan más que dos vías de solución: o admitir que tales principios derivan de otros principios y abrir así el proceso εἰς ἄπειρον, o suponer que el conocimiento de los primeros principios se deriva ciertamente de un conocer precedente, pero de otro orden.

Es evidente que Aristóteles ha optado por la segunda solución —la única que tiene sentido— por el hecho de que él ha puesto como base de la ciencia la exigencia del «ἀνάγκη στῆναι» en toda reducción conceptual: declara expresamente que los *principia prima* llegan a la mente la primera vez a partir de los sentidos. Y puesto que el conocimiento sensible, que llega a la mente, tiene su origen en la realidad externa, tenemos que el movimiento de la mente puede tener como término a la realidad en sí.

El Filósofo inicia sin más la descripción del proceso de ascenso desde lo sensible a lo inteligible, delineando en amplios rasgos las

20. *Post. Anal.*, II, 19, 99*b*, 23 ss.

21. Πᾶσα διδασκαλία καὶ μάθησις ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. (*Post. Anal.*, II, 19, 99 *b*, 29; cfr. *ibid*, 7, 71 *a*, 1). Vide Trendelenburg, *Elementa log. arist.* § 69.

graduaciones del conocimiento animal. En esta descripción no es sólo la φυχή humana la que se considera en su ascensión hacia lo inteligible, sino también la misma sensibilidad en general en su valor de conocimiento: como si las numerosas y diferentes tentativas que hace la naturaleza en los animales inferiores alcanzasen finalmente su meta en la actuación de la sensibilidad humana.

Los animales situados en los primeros peldaños de la escala zoológica —los animales inmóviles— se limitan a recibir y responder *hic et nunc* a las impresiones singulares del momento; no las pueden retener más que cuando son vehementes y esto sólo por poco tiempo, ni pueden hacer uso de ellas para la conducta futura; las funciones de integración se limitan al sentido común y a un rudimento de fantasía. Los animales más perfectos —aquellos que están dotados de movimiento— pueden retener fácilmente las impresiones pasadas; en consecuencia el conocer no está ya coartado por la impresión presente, sino que reasume el pasado de modo que pueden disponer de él oportunamente para el futuro, como si estos animales fuesen de alguna manera racionales.

En el hombre, insiste con complacencia Aristóteles, el proceso de ascenso desde la sensibilidad va más lejos. De la misma manera que las sensaciones repetidas conducen a la formación del recuerdo, así muchos recuerdos, que se repitan con frecuencia, conducen a una nueva forma de conocimiento llamada «ἐμπειρία» *(experimentum)*: es esta ἐμπειρία la que en el hombre es el principio del arte y de la ciencia.

Hay por lo tanto *tres* etapas o fases en el itinerario que conduce al pensamiento —la sensación, el recuerdo, el «experimentum»: muchas sensaciones constituyen un recuerdo; muchos recuerdos repetidos, un «experimentum»: muchos «experimenta», completamos, dan un pensamiento y un principio [22].

Tenemos por tanto que el pensamiento en acto no está siempre precedido de otro pensamiento en acto, sino que a veces va pre-

22. Ἐκ μὲν γὰρ οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία · αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν · ἐκ δὲ ἐμπειρίας ἢ πάντος ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλουἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὅ ἄν ἐν ἅπασιν ἕν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης · (100 *a*, 4-8; cfr.: *Metaph.* A, 1, 980 *b*, 28-29).

cedido de otro pensamiento «en proceso», o sea por un devenir real, por una toma de posesión gradual que hace la mente respecto al objeto bajo el impulso del conocimiento sensible. Hay que retener que las múltiples y fluctuantes impresiones que llaman desde el interior al *subjectum sentiens,* que es también *intelligens*, no lo dejan en un estado continuo de indiferencia, sino que algunas de ellas, poco a poco, acaban por imprimirse en la mente o por permanecer allí. Cuando un imprimirse de un contenido de experiencia se repite más veces para un mismo objeto, la mente comienza a ver a este objeto con una nueva luz objetiva, diferente de aquella de las cualidades formales exteriores, reteniendo, por ejemplo, los aspectos de utilidad para un fin dado, de satisfacción de una necesidad, de huida de un peligro. Por este camino la tumultuosa multiplicidad de la experiencia queda aplacada, y por medio de la fijación hecha por la memoria y de la integración operada por el *«experimentum»,* se llega a delinear en la mente y en el alma como una *«unidad»* (ἐν ἅπασιν ἕν), como un «hábito» (ἕξις), un contenido indiferente que *es* en sí indivisible y que permanece indiferente respecto a la multiplicidad de las sensaciones externas. Es esta *unidad disposicional* general en la mente la que coincide, a nuestro parecer, con el «esquema perceptivo»: este «hábito» es el inicio del saber y el principio para el nacimiento de lo universal. O sea, los hábitos cognoscitivos de las artes o de las ciencias vienen a la mente por vía de otros hábitos precedentes, que operan primeramente no en el ámbito de la razón, sino del sentido: llegados a la madurez, tales hábitos sensitivos —los esquemas perceptivos— ejercen presión sobre la mente y provocan la contemplación intelectual. En un importante inciso de la Metafísica esclarece Aristóteles cómo tiene lugar el «paso al límite» desde los contenidos sensibles a lo inteligible. Se dice allí que el arte nace cuando a partir de muchas reflexiones sobre la experiencia se forma una persuasión única general en torno a los casos similares: reconocer que Calias o Sócrates han sido curados de una fiebre ardiente por el eléboro es cuestión de experiencia, pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre ardiente se debe recurrir al eléboro es cuestión de arte [23]. El texto afirma por tanto

23. Γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γίνεται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις, κτλ. (*Metaph.* I, 1, 98 *a,* 5-7).

que el momento crítico del paso consiste en llegar a la «persuasión» (ὑπόληψις) a partir de la observación repetida de «casos semejantes»: la «persuasión» es el efecto propio de la cogitativa, como se ha visto, y la «collatio» desea los casos semejantes, su proceso. La cogitativa condiciona al inteligible en su devenir no menos que en el ser.

Para hacer más persuasiva la teoría, Aristóteles recurría en los Analíticos a una potente analogía, tomada de la vida militar, que debía ser muy familiar a su auditorio. Cuando en una batalla las líneas de resistencia son rotas y todas las disposiciones estratégicas destrozadas, puede suceder entre las líneas de los que huyen que alguno se pare: enseguida se le pone al lado un segundo, se le junta un tercero y así muchos otros, y al fin se pone a punto una nueva línea de batalla. Lo mismo acontece con lo universal: éste brilla en el alma por el constituirse en el interior de ésta de una línea de resistencia originada por los repetidos recuerdos y a partir de muchos *experimenta* que la mente retoca y fortalece incesantemente para oponerla como una barrera a la impetuosidad desenfrenada de la experiencia. Lo universal, para Aristóteles, está presente en la experiencia desde el principio, y el mismo sentido toma contacto con él de manera concreta: en consecuencia, a partir de muchos casos individuales se comienza a delinear en el alma lo universal y lo indivisible como tal animal (primero) y (después) hasta el animal en general (100 *a,* 10 ss.).

Aristóteles, satisfecho de la atrevida analogía, concluye la magnífica exposición con el principio inicial: Δῆλον ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον · καὶ γὰρ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ [24].

* * *

Este capítulo (*Post. Anal.,* B, 19) que incluso ha reclamado recientemente el interés de los críticos del texto aristotélico, parece tener una historia algo curiosa. A partir de la reconstrucción de W. Jaeger sabemos que el libro A de la Metafísica pertenece a la así llamada «Ur-Metaphysik» (A B y F), compuesta cuando Aristóteles no había roto todavía todos los vínculos con la Academia, y,

24. Post. Anal., II, 19, 100 *a,* 4; cfr.: *Ibid.,* 100 *a,* 15.

aún cuando criticase la «separación» de las Ideas, continuaba llamando a los Platónicos «amigos de las Ideas» y los designaba con el pronombre «nosotros», incluyéndose a sí mismo [25].

La composición de la perícopa paralela de los Segundos Analíticos data de un poco antes que el I libro de la Metafísica, al menos por lo que respecta a una primera redacción.

Más aún, hoy sabemos que existió realmente un Aristóteles francamente platónico, aquel de los primeros escritos de los que la moderna filología ha clarificado no pocos fragmentos significativos. Entre éstos parece que puede incluirse la *primera* teoría aristotélica de la ἐπαγωγή de la que hemos ofrecido las líneas generales.

El carácter fenomenológico de la descripción, tan desemejante respecto a la teoría comúnmente conocida del Filósofo, indujo al Card. Mercier a compararla con el empirismo de J. S. Mill [26]; en realidad se trata, según los críticos, de una teoría de estricta derivación platónica. Los mismos términos dan fe de ello: Aristóteles denomina todavía a lo universal como ἓν παρὰ τα πολλά (*Post. Anal.*, B, 19, 100 *a*, 6-7), término característico del inteligible platónico. De modo semejante todo el proceso de la adquisición de lo universal y el surgir de los «principia prima» por vía del recuerdo y del *experimentum* es abiertamente platónico: Siebeck lo verificó en *Rep.* VII, 511 B, 534 A y *Men.* 98 A; recientemente F. Solnsen, discípulo de W. Jaeger, indicaba también el *Fedón,* 249, B [27].

Estas son sugerencias de gran interés que la filología podrá precisar cada vez mejor para el descubrimiento del Aristóteles histórico,

25. JAEGER, W., 227-228. Según Cassirer, las dos perícopas *Post. Anal.*, II, 19 y *Metaph.*, I, 1: difieren en un punto notable, en cuanto la primera habla de un proceso continuo desde el sentido hasta el entendimiento, mientras la segunda opone el conocimiento empírico al científico (Cassirer, H., 147 ss.). Sin embargo para los fines de nuestra investigación las dos descripciones son equivalentes, incluso pudiéndose reconocer que la de la *Metaph.* supone un pensamiento más maduro —como parece— respecto a *Post. Anal.* B.

26. MERCIER, D., A, 20-21; cfr. también B, 315; vide J. S. Mill, A, Bk, II chrss. V-VII, 290 ss.

27. SIEBECK, H., A, 221-222; SOMSEN, F., 84-85. Según Siebeck la teoría aristotélica no es más que la exposición de la teoría platónica de la «reminiscencia» expuesta en su contenido psicológico y despojada de la vestidura mítica (Siebeck, H., B, 356. He dado más amplias referencias en *Knowledge and Perception,* 347-348 n). Niegan la directa dependencia de Platón: H. MAIER, A, 414-415; GEYSER, L., A, 231.

pero desafortunadamente no han tenido una influencia apreciable en la interpretación tradicional, de por qué el Aristóteles de la Escolástica, y en buena parte también el de la Patrística, era el antiplatónico de los libros VII-VIII y X (1-7) de la Metafísica. Y la interpretación tradicional, incluida la tomista, no vio, como ven los críticos modernos, el proceso de la ἐπαγωγή como contrario al de la ἀφαίρησις del libro III del *De Anima,* sino que lo considera como equivalente o, mejor, como la fase preparatoria del mismo. En el Tomismo, las dos teorías de la inducción y de la abstracción describen el mismo proceso —la adquisición progresiva de lo inteligible— pero desde dos puntos de vista diferentes: la *inducción,* «fenomenológicamente», como contándolo; la *abstracción,* «metafísicamente», en función de una definida concepción de la realidad.

En la síntesis tomista la concepción es unitaria y no se da allí indicio de la escisión teórica que pueda encontrarse en los textos aristotélicos [28].

b) *La* ἐπαγωγή *tomista-cayetanista*

Sto. Tomás, por el conocimiento verdaderamente excepcional que, entre todos los Medievales, tuvo del texto aristotélico y por haber comentado tanto los Segundos Analíticos como la Metafísica,

28. Esto es también admitido por P. Bremond, autor muy poco afectuoso respecto a Aristóteles. Sin embargo, sea cual fuere la consistencia de sus restantes críticas, la presentación que hace de *Post. Anal.* II, 19, extensamente citado, es por lo menos personal y de ningún modo fundada; según él, aquí «la thèse de l'Associationisme empirique n'est nulle part chez les Modernes exposée d'une manière plus persuasive et plus forte» (Bremond, A., 72). De que el Asociacionismo no tiene que ver nada con el capítulo citado, puede persuadirse cualquiera que tenga la paciencia de seguir la progresión de las ideas. Es cierto que en otro lugar *(De memoria,* 2, 451 b, 26 ss.), Aristóteles enuncia las leyes de la asociación —más aún, fue el primero en hacerlo— pero el significado y el uso de la asociación en el Filósofo tiene bien poco en común con el moderno, que ha sido expuesto en el I volumen. Véase lo que dice un especialista: «The laws of Association here formulated by Aristotle (Contiguity, Similarity, and Contrat) are obviously merely principles governing the reinstatement of ideas previously experienced. Hence their scope is much narrower than that assigned to them by modern psychology. *Aristotle certainly held no 'Associationist Theory of Knowledge',* but for that the recent theorists are hardly likely to blame him» (G. R. T. ROSS, 39; la letra cursiva es mía).

se dio cuenta enseguida de la importancia atribuida por Aristóteles al *experimentum,* como itinerario humano hacia lo inteligible y, por su parte, lo aceptó sin reservas.

Si la asimilación tomista no ha aportado elementos sustancialmente nuevos en esta teoría, no por ello carece de interés, tanto histórico como doctrinal. Históricamente, se puede decir que, en sus primeras obras, el Santo fluctuaba en una forma de innatismo innatos, y lo *experimentum* sería necesario, no para originarlos, sino más bien para determinar el valor real, de manera que el joven maestro italiano se había llegado a encontrar en una posición muy semejante a la del primer Aristóteles [29]. Bien pronto desaparecen tanto la terminología «prima principia innata», como aquella reserva y la teoría adquiere un significado compacto: las ideas universales y los primeros principios, o sea las primeras estructuras y los primeros esquemas intelectuales —meollo de todo conocimiento— surgen sobre el fundamento de estructuras análogas preparadas en la sensibilidad interna por los recuerdos repetidos y por los «experimenta», que con todo derecho pueden compararse a los esquemas perceptivos de los modernos.

Sin embargo el esquematismo tomista, a diferencia del de los modernos, dispone de un sólido fundamento especulativo del que el mismo Aristóteles no se había preocupado tanto: se trata de la doctrina de la *Cogitativa* que ya conocemos. En el comentario a la introducción a la Metafísica, el Santo Doctor atribuye explícitamente a la cogitativa la función que conduce a lo universal. Por lo demás, el recurso del Filósofo a la ἐπαγωγή en la Metafísica era de por sí significativo. «Supra memoriam autem in hominibus proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. *Huiusmodi enim collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam,* quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualim sicut ratio universalis intentionum universalium» [30].

29. *In II Sent.,* Dist. 24, q. II, a. 3; *De Veritate,* q. X, a. 6 ad 6; *ibid.,* q. XI, a. 1 corpus y ad 1.

30. *Comm. super 1. I Metaph;* lect. 1, ed. Cathala n. 15. Cuanto dice el Santo en *S. Theol.,* I.ª-II.ª, q. 45, a. 4 acerca del *experimentum* en la esfera sensitiva, no puede ser contrario a esta doctrina.

En el punto en que estamos es, por lo menos interesante, un desarrollo atrevido que el insigne tomista Card. Cayetano ha dado en su comentario a los Segundos Analíticos: me place considerarlo como un complemento de actualidad y de notable valor para una renovación del realismo aristotélico-tomista en los tiempos modernos.

Aristóteles, en las dos perícopas citadas, ha tratado a la vez del origen de lo universal y de los principios; a partir de todo el contexto parecería, cual ha notado Ross, como si las primeras nociones conocidas por la inducción fuesen los conceptos supremos, o sea, las *categorías,* que escapan a toda derivación analítica, como después se ha afirmado explícitamente en la teoría averroísta-tomista de la cogitativa [31]. En cuanto al origen de los primeros principios, que a juzgar por las frases iniciales debía constituir el objeto principal de la discusión, se habría perdido un poco de vista, a menos que no se admita que estos principios tienen su origen en un proceso idéntico al de las primeras nociones.

Pero en este punto surge un problema: los primeros principios son juicios que tienen como términos a las «primeras» ideas; de aquí la lógica suposición de que las primeras ideas deban preceder a los primeros juicios. Por otra parte, todo juicio, en cuanto lleva consigo una afirmación absoluta de verdad, no viene dado por la simple compresencia de dos términos, sino que se añade además la aprehensión de la conveniencia o no conveniencia de los respectivos contenidos de los mismos términos. Mientras en la primera aprehensión los términos están presentes en su contenido absoluto, el juicio se constituye por el conocimiento y la afirmación (o negación) de las *relaciones* en que están. Ahora bien, ¿cómo da la mente este paso hacia adelante en el conocimiento de las primeras relaciones entre los objetos?

La hipótesis más simple sería la de suponer que en nosotros, una vez que poseemos por lo «experimentum» los contenidos de los términos, el entendimiento, por sí solo, los puede penetrar, analizar, confrontar y así pasar por sí solo al conocimiento y a la predicación de las relaciones en el juicio. Esta es la opinión defendida por Escoto [32] y más explícitamente por un cierto escotista: Antonio

31. W. D. Ross, A, c. II.

32. Scotus, *Metaphysica,* lib. II, q. I, § 2, q. IV §§ 3-5; *Oxon.,* lib. I,

Andrea, según el cual lo «experimentum» sería exigido solamente para el conocimiento *«incomplexus»* de los términos, no para el *«complexus»* que se tiene en la formación de los principios. En su Comentario al prólogo de la Metafísica, A. Andrea dedica una cuestión especial al significado que hay que dar al *experimentum* aristotélico:

QUAEST I.ª *Quaeritur utrum ex experimentis generetur ars,* a la que responde con dos sustanciales conclusiones:

a) «*Prima conclusio.* Ad habendum notitiam *incomplexam* de principiis quae est de terminis simplicibus, necessaria est cognitio sensitiva, seu experimentalis: hoc patet, etc....

b) *Secunda conclusio.* Ad habendum de principiis notitiam *complexam* non est necessaria simpliciter cognitio sensitiva seu experimentalis: bene tamen est utilis et coadiuvans ut complexioni principii citius assentiatur.

Prob. I Pars. Nam ipse intellectus, conceptis modo praeexposito (scil. experimento) terminis simplicibus, potest *virtute propria* ipsos componere vel dividere ita quod conceptus tales complexi si sint principiorum primorum cognoscuntur esse veri lumine naturali intellectus, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, et ideo cognitio sensitiva vel experimentalis non est simpliciter necessaria pro tali complexa cognitione de principiis habenda» [33].

Leyendo la demostración que hace A. Andrea de su doctrina, se recuerdan enseguida muchas exposiciones tradicionales, que se creían tomistas, en torno al origen y naturaleza de los primeros principios en las que este seguidor de Escoto y también los Wolfianos más ortodoxos ha encontrado reproducida fielmente, no sólo la doctrina, sino también la misma terminología.

Contra la explicación del Escotista reaccionó justamente en nombre del Aristotelismo y del Tomismo, el gran Cayetano. Una vez

dist. 3, q. IV, §§ 8, 12, 13. Referencias tomadas de Hamilton, W., *On the philosophy of common sense,* Nota A. (A, t. II, 777 *b).*

33. ANTONIUS ANDREA, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae,* Venetiis, 1523, lib. I, q. V.ª, fol. 6 *vb.*

expuesta con exactitud la postura del adversario, declara con franqueza y rápidamente:

«Sed (ut mihi videtur) opinans praedictus a veritate declinavit, dum dixit quod ad complexam cognitionem principiorum non est necessaria experimentalis cognitio. Hoc contra Aristotelem et rationem videtur» [34].

a) *Contra Aristotelem:* en cuanto que para el Filósofo lo *experimentum* es esencialmente un conocimiento complejo, al menos por el hecho de que supone el conocimiento de muchos singulares, comparados entre sí; esto se deduce de los ejemplos traídos a colación por el Filósofo, quien además afirma explícitamente que nosotros conocemos los primeros principios por una inducción que parte de los sentidos.

b) *Contra rationem:* puesto que en los primeros pasos que hace el entendimiento de la potencia al acto, no puede existir ningún motivo determinante fuera de los sentidos; sólo la unión real de los términos, observada y conocida por lo *experimentum,* puede mover al entendimiento hacia las uniones conceptuales de los primeros juicios. En realidad si no se diese alguna *cognitio experimentalis* de la conexión entre los términos de los primeros principios que determinase al entendimiento a la unión o separación de sus contenidos, no se sabría —observa Cayetano— por qué el entendimiento comenzando con ciertos términos debe formar una determinada composición (o separación) de tales términos y no otra. Además, jamás se da unión alguna entre los extremos si no es por medio de algún intermediario, y sólo la *«cognitio experimentalis complexionis terminorum»* puede hacer de intermediario (psicológico) entre los extremos que son la unidad y conexión real que tienen las cosas *extra animam* y la unión conceptual operada por el entendimiento en los primeros juicios.

Cayetano, con una intuición de carácter psicológico y metafísico, fundamenta la necesidad de lo *experimentum* para la formación de los *principia prima* en la pasividad esencial del entendimiento humano, el cual, especialmente al principio de su desarrollo no puede actualizarse más que en estrecha dependencia de la sensibilidad.

34. THOMAE DE VIO CAJETANI, *Comm. in libros Poster. Anal. Aristotelis,* Venetiis MDLVI, lib. II, c. 13, fol. 111 *a.*

A estas observaciones, de carácter sistemático y genérico, el insigne Comentador añade una reconstrucción personal del proceso total; para captar su originalidad es preciso leerla en el original:

«Sed ut clarius poteat supradictorum et materiae huius intellectus, notandus est modus quo Aristoteles hoc in loco putat ex sensus cognitione generari cognitionem principiorum: hoc enim plurimum proderit. Cum vidisset Aristoteles quod intellectus non movetur nisi ab intelligibili in actu, et res intelligibiles (prout sunt in particularibus sensibilibus) esse intelligibiles in potentia valde remota eo quod plurimum materialitatis habeant, posuit ipsas res intelligibiles deferri primo ad sensus, ut in eis positae sine materia magis appropinquent ad hoc quod fiant intelligibiles in actu. Deinde quoniam in sensibus exterioribus et communi positae multas habent conditiones materiales, *posuit eas poni in cogitativa,* ad hoc quod proximae fiant intelligibilitati, et quoniam simplex cogitativae operatio non sufficit universaliter ad hoc quod res per eam cognita sit tantae spiritualitatis, ut possit actione intellectus agentis fieri actu intelligibilis, posuit *frequentem conversionem et operationem cogitativae* circa eandem rem, disponere rem illam ut cogitatem, ad hoc ut proxima sit intelligibilitati in actu, et habilis sit ut eam transferat intellectus agens in ordinem intelligibilium in actu.

Habent autem vim taliter disponendi huiusmodi actus frequentati pro quanto habent vim collectivam, et adunativam particularium in unum quasi universale, quod est obiectum experimentalis habitus, qui ex frequentia talium actuum generatur. Cum n. terminus ultimus istius procesus sit cognitio vere universalis, consentaneum est ut id, quod ultimum medium et simillimum termino est, sit quasi universale (quod universale confusum possumus apellare). Sic autem re disposita et reducta ad tantam spiritualitatem, operatione intellectus agentis fit vere universalis et intelligibilis in actu et movet consequenter intellectum possibilem ad sui cognitionem» (*ibid.,* fol. 111 *rb*).

A la objección que Antonio Andrea hace a partir del texto aristotélico: *«principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus»,* responde Cayetano que la intención de Aristóteles es la de excluir en el conocimiento de los primeros principios un «Término medio» en el sentido de que ellos no son conocidos mediante argumentación.

La función de lo «experimentum» es la de ser un intermediario

psicológico, no lógico, lo que no obsta al carácter de inmediatez que compete a los primeros principios en el orden lógico.

A la otra observación del mismo Andrea, observación que también aparece de algún tomista moderno, de que es el *intellectus agens* —y no los sentidos— la facultad que prepara el conocimiento de los principios, responde Cayetano que todo esto está admitido; sin embargo sigue en pie el hecho de que el *«intellectus agens»* no puede ejercer su influencia en la esfera sensitiva si ésta no ha sido preparada con lo «experimentum».

«Ad rationem in oppositionem... dicitur quod principia sunt evidentia ex propriis terminis, sic iam compositis, vel (et idem est) si taliter componantur eorum termini ab intellectu, sed taliter componi nequeunt absque experimento determinativo intellectus ad hoc» (fol. 111 *va*).

Y Cayetano refuerza su razonamiento con una comparación entre el hábito de los primeros principios y las otras disposiciones operativas del alma: «Notandum est quod *habitus primorum principiorum* neque est pure naturalis neque pure adquisitus, sed *partim ab intra et partim ab extra,* ut dicitur in II Ethic. Virtutum semina a natura sunt in anima nostra: ipsae autem virtutes in actu ex actibus nostris sunt, sed inter virtutem qua bene intellectus noster se habet circa principia et alias tantum interest, quod cum omnes virtutum habitus ideo aliqualiter a natura sint, quia in nobis a natura congenitum est tam principium passivum quam activum earum, caeterae virtutes a principibus naturalibus non oriuntur inmediate et proxime, sed mediis virtutibus superioribus: principiorum autem habitus ipsa naturalia principia tanquam proximas causas sibi vindicat. Quia igitur cognitio principiorum a lumine intellectus agentis proxime emanat, et sensuum cognitio non nisi ut determinativa passivi principii, i. (e.) intellectus, ad talem cognitionem concurrit, ideo Aristoteles dixit, quod habitus principiorum neque ab aliis habitibus fiunt sicut caeterae virtutes neque ita a natura quod determinati omnino sint, sed in potentia proxima tam passiva quam activa ad perfectionis terminum reducendi servitio sensuum experientiam determinativam ministrantium, ut sic non solum *inchoative* sed *radicaliter* sint a natura, *completive* autem ab extra» (fol. 111 *vb*).

La doctrina de la ἐπαγωγή renovada por Cayetano, fue abrazada por eminentes representantes de la tradición aristotélica, como Javelli, Fonseca, Silvestre Mauro; es aceptada por casi todos los aris-

totélicos modernos, no escolásticos, como Barthélemy St. Hilaire, Zeller, Trendelenburg, Brentano, Teichmueller, Siebeck, H. Maier, Czaja, H. Cassirer, W. D. Ross, Waitz, Prantl, Kampe, W. Hamilton por citar solamente a aquellos autores en cuyas obras lo he podido constatar.

Es de lamentar, sin embargo, que los Neoescolásticos le hayan prestado tan poca atención: los pocos que la recuerdan no han captado siempre la importancia que tiene para una teoría realista del conocimiento [35], y los mismos que la recuerdan no se han preocupado de ponerla en relación con la teoría tomista de la cogitativa y con la de la ἐπαγωγή aristotélica.

La mayor parte de los Neoescolásticos se quedan tranquilos en la persuasión de que todo queda explicado cuando se dice que la aprehensión de los primeros principios pertenece al así llamado *«intellectus principiorum»,* que es «una adquirida disposición y facilidad para formularlos o sea para conocerlos por parte de la potencia intelectiva», tan pronto como «ella es determinada, o sea actualizada por la especie inteligible abstraída de los fantasmas»... Se ha objetado que la relación, enunciada por los primeros principios, es conocida *inmediatamente* en virtud *únicamente* (el subrayado es mío) del conocimiento intelectivo abstractivo de los dos términos, y no en virtud *también* de otro elemento conocido, tomado del conocimiento experimental sensitivo, semejante al intelectivo, que está entre los dos términos abstraídos del principio. Esta sería, pues, según un célebre tomista, la opinión de Cayetano «en su verdad e integridad» [36]: sin embargo parece que sea propiamente la opinión de A. Andrea, y que Cayetano rechaza la expresamente como «contra rationem». Este dice: «Quoniam oportet ponere aliquod motivum et determinativum intellectus ad talem complexionem faciendam. Termini autem accepti, licet si componerentur haberent ex se evidentiam, non sufficiunt tamen ad movendum et determinandum intellectum ad hanc compositionem faciendam potius quam aliam. Experimur namque continuo in nobis quod habemus diu multorum terminorum conceptus absque notitia principiorum complexorum, quae

35. A excepción del artículo del P. HOENEN, 153 ss., donde sin embargo falta la ambientación aristotélica de la teoría tomista.

36. ROSSI, A., 105.

ex istorum terminorum complexione constat. Fateor enim me cognovisse quid aequale, quid demere et quid remanet, nescivisse tamen hoc principium: si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, et *similis ratio est in aliis. Oportet ergo ultra conceptus terminorum incomplexorum ponere aliquod determinativum seu motivum intellectus ad talem compositionem faciendam. Tale autem motivum oportet esse sensum,* quoniam ante cognitionem principiorum Aristoteles nullum motivum intellectus novit nisi sensum. ERGO necessario cognitio complexa principiorum praeexigit sensitivam experimentalem» (*ibid.*, fol. 111 *rb*).

El insigne tomista cita para la exégesis —llamémosla escotista— el texto de Cayetano: «Ex iis autem quae diximus nullus arbitretur meae opinionis esse quod *omnem* compositionem intellectus oporteat praecedere compositionem experimentalem (*similem illi,* etc.); hoc enim non teneo, neque sequitur ex dictis; sermo enim noster versatus est circa generationem illius compositionis intellectus quae non fit ex praexistenti habitu, et non circa omnem» (*ibid.*, fol. 11 *vb*).

Parece que el texto tiene en realidad un significado muy claro: no todos los juicios que el entendimiento puede hacer tienen necesidad, para pasar a la unión (o separación) de los términos, de un *experimentum... simile illi,* o sea de la misma naturaleza que el exigido por los primeros principios. En la cita se ha omtido el *«similem illi...»* que es de importancia esencial, en cuanto que plantea precisamente la distinción entre el proceso que origina los primeros principios inderivables y el de los principios secundarios, derivables analíticamente (lógica, físico-matemática, cálculo abstracto) de los primeros.

La reserva de Cayetano no hace más que confirmar la interpretación antes expuesta y sobre la que insisto por la convicción firme que tengo respecto a la actualidad de una doctrina tan antigua y tradicional [37]. Esta coloca al Aristotelismo en condiciones aptas para

37. Por mi parte confieso francamente dos dudas. La primera es con respecto a Cayetano. Mientras Aristóteles y Sto. Tomás admiten la necesidad de lo *experimentum,* tanto para la aprehensión de las nociones universales, como para la formación de los primeros principios, por su parte Cayetano, quizá por un exceso en la polémica contra el adversario escotista, niega que para la aprehensión de lo universal se requiera un «experimentum quod collationem

asimilar e interpretar, de la forma más satisfactoria, los resultados positivos de la Escuela de la Gestalt, sea como sea su forma de integración —tal como hemos intentado aclarar— en las recentísimas psicologías del esquematismo ya sea descriptivo (Revault d'Allonnes), ya sea genético (Piaget, P. Janet). Además, por el hecho de que la *cogitativa,* destinada a lo *experimentum,* es la facultad directiva de la vida interior y la que aprehende los valores reales concretos, el esquematismo aristotélico-tomista supera decididamente la doble dificultad en la que se había estancado el esquematismo kantiano: la de hacer llover los esquemas en la sensibilidad desde la espontaneidad del *Verstand* y el limitar el contenido únicamente a las cualidades formales, aún más, sólo a la ordenación en el tiempo. Por tanto han hecho muy bien Stumpf... y sobre todo Piaget, contra E. Cassirer (pp. 409-410), afirmando que una teoría adecuada del esquematismo, tal como es conocido por la nueva fenomenología, se resuelve en una crítica y en un repudio decidido de la teoría kantiana (Piaget J., A, 23, 273 ss.), que desgraciadamente pasa todavía como la única doctrina del esquematismo incluso en ambientes antikantianos, en los que esquema y esquematismo son sinónimos de categorías y de a priori [38].

* * *

et collationem sonat» y afirma que puede ser suficiente una «multiplicata aprehensio termini in parte sensitiva» *(ibid.,* fol. 111 *va).* La gente dice relación al significado inmediato de un texto de Aristóteles, según el cual nosotros conocemos primero al hombre y después pasamos al conocimiento más universal, al animal (ἕως ζῷον..., *Post. Anal.* II, 19, 100 *a,* 15 ss.) que parece contrario a la posición tomista según la cual se conocen primero los contenidos más indeterminados y universales. Sin embargo, si existe el contraste, es meramente aparente. Aquella posición tomista vale en general para el conocimiento espontáneo y confuso; en particular, o sea en el conocimiento reflejo y científico, se debe proceder como dice Aristóteles.

38. También merece ser recordado aquí J. M. Baldwin que en su «lógica genética» ha sido uno de los primeros en desarrollar una doctrina del esquematismo que es una descripción, analítica en exceso, de la formación y de la función gnoseológica de los esquemas. Baldwin concibe la determinación del objeto de percepción como una «individuación» que tendría las siguientes etapas: primera aprehensión en un «conjunto» *(wholeness),* lo «vagamente general», a lo que sucede la «pluralidad sentida» que hace ver las *relaciones* de diferencia y semejanza; sigue «la unidad conocida del esquema» la cual da origen al significado general y al particular; el «significado singular», el propio de

c) *Esquematismo kantiano y esquematismo tomista*

En la psicología moderna, como felizmente ha puesto de manifiesto después de Kant el mismo E. Cassirer, los esquemas son «monogramas», porque son la expresión de una función primitiva unificadora (Cassirer E., 410, 414). Las imágenes que recibimos de las cosas, las *impresiones,* en las que el sensualismo creía poder disolver la percepción, no muestran una tal unidad. Cada una de ellas se limita a representar una particularidad; son y siguen siendo, en su contenido, diferentes y separadas. Pero el análisis moderno de la percepción nos conduce a un factor que hace desaparecer esta particularidad y esta diferencia. La percepción realiza, frente a la multitud de las imágenes particulares, una fuerte concentración. Ella construye diques a este torrente y lo hace discurrir por caminos fijos. La percepción no consiste en la simple multiplicidad de las impresiones, sino en los «poligramas» de la sensibilidad y no se explica por una función puramente reproductora, por los «engramas» de la memoria. El concepto de *invariante,* de esquema objetivante y realizante, ha sido presentado por la psicología moderna de la percepción bajo una nueva luz. Si no se diese esta invariancia y constancia, precisamente en los contenidos sensoriales sobre los que se funda el entender, estaríamos abandonados a todas las fluctuaciones de las circunstancias exteriores: sería imposible la distinción entre las cosas y las cualidades en el torrente del devenir. No podríamos jamás «bañarnos dos veces en el mismo río». Un trozo de yeso expuesto al sol, y durante un día adquiriría todos los colores posibles entre el blanco y el negro.

Así la psicología contemporánea, cuando se la compara con sus orígenes sensualísticos, ha llevado a cabo una verdadera «revolución de perspectiva».

la percepción en el estadio perfecto, sigue finalmente como la forma más madura del conocimiento en un momento dado de la vida. Baldwin habla de un «pensamiento prelógico» y de inteligibles materiales que están en el origen del pensamiento lógico, exactamente como los sensibles «per accidens» aristotélicos, y yo habría expuesto ampliamente esta doctrina si no hubiese sido ya aclarada con la de Piaget; sólo que Baldwin ha creído erróneamente que su teoría concuerda con la kantiana, siendo que en realidad es una continua contestación a la misma. (Cfr.: J. M. Baldwin, cap. VIII, 6; X, 4).

Sólo que la «revolución», si se redujese a un paso del empirismo al apriorismo kantiano, renovaría los mismos inconvenientes por los que debió surgir la psicología experimental en la segunda mitad del siglo XIX, y la cultura debería hacer «tabula rasa» respecto a todo un siglo de excepcional actividad en el estudio del espíritu humano. Hay un soplo de sublimidad y de grandeza en la obra de Kant, la reivindicación de los valores necesarios puestos en tela de juicio por el escepticismo: el escepticismo comprometió tales valores con la asunción de la movilidad caleidoscópica que el yo presentaría a nuestra visión interior. Kant habría debido discutir este punto de partida, y sin embargo se refugió en el «das Ich denke» trascendental. La psicología contemporánea del esquematismo puede refutar el fenomenismo humiano sobre el terreno del análisis del Yo individual. Y es en tanto que el esquematismo moderno supone la elaboración de los contenidos de experiencia, dentro de las conciencias individuales, en cuanto que me parece posible su inserción en la psicología aristotélica según el itinerario que antes se ha delineado y que será profundizado de manera concreta en los próximos capítulos.

Lotz, que, por medio del influjo ejercido sobre Brentano y sobre los Brentanistas, influyó en la psicología sintética, estaba realmente bajo el influjo del pensamiento aristotélico cuando en el III libro de su Metafísica describía el surgir de los contenidos perceptivos, pues es evidente la coincidencia de los términos y de las ideas. «Sobre todo cuando nosotros pensamos, aplicando la actividad del pensamiento relacional a muchos casos que se han repetido del mismo modo, surgen de la misma manera las representaciones generales de magnitud y de cualidad. Quizá se nos ocurre pensar en torno al origen de las ideas universales en general, que se originan a partir de *la unificación de muchos ejemplos singulares en cuanto que las partes semejantes de los objetos se suman, las contrarias se excluyen, las desemejantes se oscurecen mutuamente.* Pero esta forma necesaria de origen debería presuponer que las representaciones singulares se pierden, en cuanto se igualan para la producción *(Erzeugung)* de lo universal: en caso contrario permanecen la una en contra de la otra, y lo universal no se produce a partir de ellas; no obstante podría ser todavía que, en cuanto universal que extiende a ellas su valor, no se experimentase cuando ellas se desvanecen y hayan dejado solamente este producto suyo. Este grupo de actividad no

produce una representación de la misma naturaleza que la que los efectos inmediatos de las impresiones externas muestran de un contenido intuitivo constante: el término verbal aparentemente simple de una noción es solamente la expresión de una regla, según la cual nosotros mismos nos esforzamos por reunir entre sí los aspectos relacionales pensados en general» [39].

Lo importante que hay que notar es que los esquemas, como intermediarios entre los contenidos de experiencia y los racionales, tienen una íntima relación con ambos polos de la vida humana. Pero teniendo presente que el esquema perceptivo, por muy complejo que pueda ser, permanece siempre ligado a la experiencia en cuanto al origen *(cogitativa)* y en cuanto al contenido *(intentiones individuales),* se debe sostener que permanece ligado, por derecho de nacimiento, a la experiencia, y tanto la experiencia como las categorías racionales deben mostrar sobre el plano fenomenológico la propia consistencia. Es éste uno de los resultados a los que, con mayores esperanzas, tiende esta investigación.

«Como se ha observado respecto a los axiomas lógicos, dice al respecto Stumpf, la evidencia de los esquemas más generales, en los que construimos tales conocimientos, no está conectada en general a (estas) formas vacías, que en sí no tienen ningún sentido, sino más bien a *ejemplos particulares.* Es sobre todo el material concreto-intuitivo en el que y desde el que se alumbra lo universal (...). Si se quiere llamar *«conocimiento intuitivo»* a todo conocimiento inmediato de experiencia, se puede hacer; pero hay que tener presente que no es el puro disponerse rígido el que conduce desde el material de la intuición al conocimiento, sino que en ello se dan muchas operaciones de orden espiritual» [40].

39. LOTZ, H., *System der Philosophie,* zweiter Teil, Metaphysik; dritter Buch: com dem geistigen Dasein, 3 Kap. von dem beziehenden Vorstellen, 538-539.

40. «Es ist sogar, wie wir schon bei den logischen Axiomen erwähnten, die Evidenz der allgemeinsten Schemata, in die wir solche Erkenntnisse fassen, überhaupt nicht an diese Leerformen geknüpft, die an sich gar keinen Sinn haben, sondern vielmehr geade an die einzelnen Beispiele. Überall ist es das konkret anschauliche Material, an und aus welchem uns das Allgemeine einleuchtet (...). Wenn man will, kann man alle unmittelbar apriorische Erkenntnis zusammen mit der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis in dieser Dücksicht auch mit dem alten Ausdruck *«Intuitive Erkenntnis»* bezeichnen (...).

Estas reflexiones conducen a la constatación de que los axiomas de valor objetivo —los *principia prima* de Sto. Tomás y los τὰ πρῶτα de Aristóteles— se refieren exclusivamente a objetos de intuición. Están en relación, en parte con las intuiciones elementales aún brutas, en parte con las ya elaboradas conceptualmente(los esquemas). De cualquier forma hay que retener como cierto que conocimientos a priori, mediatos o inmediatos, jamás pueden referirse a las cosas, a complejos de notas, ya sean éstas reales ya sean puramente representadas, y objetivarse en ellas. Y por ahora ya basta de hablar sobre la naturaleza y la función gnoseológica del esquematismo. Corresponde a una fenomenología analítica el estudiar el desarrollo de los problemas especiales [41].

Como complemento, añádase otra observación: en la teoría kantiana la función privilegiada del *tiempo* en el esquematismo es un privilegio arbitrario, exigido por una pura necesidad de simetría sistemática. La dimensión temporal y asimismo la espacial, en sus contenidos formales, están sujetas al desarrollo perceptivo, de un modo no diverso al de todos los contenidos de valor categorial.

Es cierto que para el ejercicio y la estructuración del pensamiento se exige una cierta organización mínima: ¿tiene esta organización sensorial «absolutamente» una precedencia de orden temporal? Así pensó el Empirismo y así pensó también Kant. Pero esta concepción es solidaria con el mito del «polvo de las sensaciones».

Puesto que jamás se dan sensaciones carentes de *toda* organización, el ejercicio —en formas elementales, se entiende— del pensamiento puede ser paralelo, o casi, al del sentir, de manera que el

Vor allen muss man sich gegenwärtig halten, das nicht das blosse Hinstarren auf das Anschauungsmaterial zur Erkenntnis führt, sondern gar viele damit verbundene geistige Operationen» (STUMPF, C., D, I, § 13, 3, p. 178).

41. Para profundizar en la investigación de las relaciones entre esquema y pensamiento, puede recordarse que Ehrenstein, en el estudio de la génesis del fenómeno de figura-fondo, se remitía expresamente al principio aristotélico: «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», comentando: «Dieser Satz gilt nicht nur in dem Sinn, dass die Vorstellungen früher einmal als Wahrnehmung im Bewusstsein waren, also im Sinne einer materialen Uebereinstimmung zwischen den Inhalten der Wahrnehmungsschicht und Vorstellungsschicht, sondern auch in dem Sinne einer Uebereinstimmung in den Gesetzen des formalen Verlaufs des Geschehens in beiden Sphären» (W. EHRENSTEIN, B., 318).

desarrollo psíquico no tiene lugar en línea recta como se supone en el Empirismo o en el Kantismo, sino que es un movimiento «en espiral» según una penetración combinada y progresiva del objeto desde todos los lados.

Se puede decir más todavía, y lo prueban los hechos de la constancia perceptiva y el influjo del significado sobre los contenidos de percepción: la organización de los datos espaciales y temporales está influida por factores intelectuales en grado no menor que los restantes contenidos. Por un lado Kant ha hecho los esquemas demasiado separados de los contenidos sensoriales —reduciéndolos a funciones a priori— por otro, ha puesto una diferencia demasiado grande entre las dos formas de la sensibilidad en las que se realizan los esquemas y las doce categorías: el todo embrollado en la enmarañada madeja de una *necesidad* de aplicar una *forma* (inteligible o sensible) a la *materia* caótica, y de la *imposibilidad* de hacerlo, una vez que forma y materia se han supuesto desde el *principio* como extrañas y heterogéneas (*sachfremde, diría* Wertheimer) la una respecto a la otra.

El recurso que hace Kant del esquematismo es una oportuna sugerencia a las teorías realistas para integrar la propia posición, pero a la suya no le puede ofrecer ayuda alguna. Este resultado de la fenomenología moderna bastaría por sí solo para hacerla objeto de una mayor atención por parte de cuantos se disponen a dar a la propia convicción de realismo una base que se mantenga firme incluso en nuestros días, como era el programa primitivo de la Escuela de Brentano.

SEGUNDA PARTE

LA PERCEPCION DE LO CONCRETO

Capítulo VI

LA PERCEPCION DE LO CONCRETO MATERIAL

1. Abstracción y concreción en Aristoteles

El pensamiento contemporáneo, como se ha visto, siente viva la preocupación por mantener la solidaridad entre lo concreto y lo abstracto, el pensamiento vivido y el lógico: en esto vuelven los modernos, a pesar suyo, a Aristóteles, al que corresponde el honor y la responsabilidad de haber encaminado, por primera vez, el pensamiento en tal dirección. La metafísica aristotélica tiene aquí su origen y su profundo significado; y puesto que con frecuencia la ignorancia más elemental de su contenido especulativo lleva a muchos a tratarla mal sin escrúpulos y a otros a empobrecerla en esquemas de árido formalismo, no será inútil anteponer algunas indicaciones sustanciales que sirvan para aclarar justamente la función gnoseológica que tiene en el Aristotelismo la percepción de lo concreto.

Hoy, la fisonomía del Realismo aristotélico es bastante más conocida de cuanto pudiera serlo en el siglo XIII, pero nos parece que si la moderna filología ha descubierto un «Aristóteles» que era desconocido para Sto. Tomás, esto no ha sido en perjuicio de éste, sino que al contrario refuerza la consistencia de la posición tomista. Se sabe que las modernas investigaciones en torno al así llamado «Aristóteles perdido», que, en síntesis feliz, han sido reunidas primero por W. Jaeger y después por el italiano Bignone [1],

1. Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* 1923; Bignone, E. *Aristoteles perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* 1935-36.

han llevado a la conclusión de que el pensamiento aristotélico, cuando es visto en su génesis histórica, es algo totalmente diferente a un sistema elaborado de una vez para siempre y desarrollado y compuesto en total armonía; por el contrario, se trata de una obra muy trabajosa, formada a través de crisis profundas y que quizá ni siquiera se superaron, desde los tiempos en los que el joven Aristóteles participó con ardor en el pensamiento del Maestro (a cuya escuela perteneció durante veinte años), hasta cuando, muerto Platón (347), y abierta una primera escuela en Assos, comenzó a separarse de él, criticando sobre todo la doctrina de las Ideas y de las Ideas-número, es decir la dirección matematizante a la que los otros miembros de la escuela querían dar prevalencia absoluta; y desde esta segunda época a la tercera y última de la madurez, cuando, vuelto a Atenas (335), fundó allí la célebre escuela del Liceo, que gobernó y dirigió casi hasta la muerte [2]. Como testimonios de la actividad de los dos primeros períodos han quedado algunos fragmentos de obras, que fueron las únicas que publicó el mismo Filósofo y que la moderna filología ha podido identificar con seguridad. A juzgar por estos fragmentos, Aristóteles manifestaba en aquellas primeras obras (Diálogos en su mayor parte) su convencido asentimiento a los dogmas fundamentales del Platonismo, y así se han podido explicar no pocas incongruencias que presentaba el Aristóteles esotérico publicado en los tiempos de Silla por Andrónico de Rodas, que es el Aristóteles comúnmente conocido. Estas incongruencias son debidas a fragmentos o libros que se elevan al período platónico y que, sin considerarlo, mezcló el editor con las obras inéditas del tercer período. Este último está caracterizado por la renuncia definitiva a la transcendencia en favor de la concreción; Aristóteles, apasionado por la investigación positiva, se ha fijado en el programa democriteano de explicar la naturaleza con la naturaleza, y ha alcanzado un *nuevo concepto de sustancia* que ha expuesto teóricamente con eficacia infrecuente, sin renunciar a una cierta violencia de expresiones, en los libros VII-VIII de la Metafísica que constituyen su metafísica definitiva.

Sin embargo, la posición aristotélica resultaría totalmente infundada si se limitase a una actitud negativa, pura y simplemente, frente al Platonismo: si no quiere reducirse a ser un retorno anacrónico al mero naturalismo de Empédocles y Demócrito, ha de conservar el núcleo central de la posición platónica y mostrar después por qué ésta se ha equivocado en la interpretación de la realidad. Por lo demás, no sólo la lógica del progreso especulativo, sino los últimos desarrollos intentados por Platón, probablemente bajo la presión de la ascendente crítica aristotélica, permiten considerar la obra del Discípulo en continuidad con la del Maestro, si no en la letra, al menos en el espíritu.

2. CARLINI, A., D, 3. En esta obra de Carlini se citan (p. 5 ss.) algunos entre los más significativos fragmentos del Aristóteles platónico.

El dominio del principio socrático había llevado a Platón a concentrar todo valor de conocimiento y de realidad en lo universal que viene expresado por la definición: la esencia inteligible, al ser el único conocimiento necesario, es también el único conocimiento verdadero y también la única realidad *verdadera*. De ello se seguía: *a)* la distinción en la realidad de un elemento universal inteligible y de uno particular de orden sensible, contrapuestos como realidad e irrealidad, perfección y privación; *b)* la transcendencia *real* de lo universal respecto a lo singular y lo sensible; la desvalorización del conocimiento sensible respecto al inteligible.

Aristóteles, dirigiéndose decididamente a la consideración del *ente en cuanto ente,* encontró en las realidades complementarias la esencia y sus determinaciones concretas, el conocimiento de lo inteligible y el de las características sensibles *porque* la forma no está «separada», sino que es inmanente a la materia. Ciertamente la ciencia es siempre de lo universal; sin embargo, la verdadera realidad, o sea, aquella que nosotros constatamos, es lo singular como *ousia* concreta: a esto corresponde sobre todo el carácter de realidad y lo universal puede decirse real en cuanto que se reconoce como inmanente en él. Para Platón la inteligibilidad y la realidad debían en sí coincidir no sólo en abstracto, sino también en el plano del pensamiento humano. Sin embargo Aristóteles reacciona, no sólo en interés del pensamiento espontáneo, sino por la consistencia misma del científico, invirtiendo exactamente la proporción: lo singular precede y funda, en la realidad, a lo universal. Respecto al mundo que se nos muestra ante nosotros, la realidad verdadera no hay que buscarla «fuera» de él, sino dentro de él, en las sustancias singulares como las piedras, las plantas, los hombres... que cada uno encuentra en la vida cotidiana.

Este enérgico *status in quo* del problema metafísico imponía difíciles tareas al análisis especulativo que Aristóteles afrontó con decisión. Afirmada la prioridad real de lo singular sobre lo universal y la inmanencia de éste en aquél; lo singular no era ya extraño sino necesario a la esencia inteligible para su ser. Pero ¿cómo es posible la pluralidad de las sustancias? Afirmar que es real no es haber resuelto el problema que ella envuelve y de cuya solución depende la justificación lógica, incluso de la afirmación impuesta por la experiencia, que Platón también conocía. Platón, en el choque de las exigencias, no logró superar la antítesis y optó por favorecer exclusivamente a una de las partes, anulando precisamente aquella dialéctica, cuyos recursos para la fundamentación inteligible de lo real fue el primero en entrever.

El Filósofo va derecho a la solución. Si de hecho lo real está plurificado; y la esencia por su parte, como ha demostrado Platón, no es plurificable sino que permanece única e indivisible, la plurificación, en que se actualiza la realidad, no es debida a la esencia y a la forma como tales, sino a un principio distinto de ellas y que a la vez puede permanecer con respecto a ellas en aquella relación que permite tal plurificación. Principio, por lo demás, entrevisto por el mismo Platón en el μὴ ὄν o en la χῶρα de los últimos Diálogos. Pero en él tal función permaneció, parece ser, más en el orden lógico que en el ontológico, no habiendo llegado a concebir la posibilidad de que un principio diferente de la forma pudiese tener una función ontológica complementaria con ella, cual principio constitutivo de la singularidad y multiplicidad. El Platonismo no logró darse cuenta del valor que debía asumir, para el conocimiento de la esencia misma, la referencia al ser concreto actual; y la esencia platónica, porque sólo era forma, permaneció cerrada y extraña al ser: Aristóteles, bastante antes que Varisco, había observado que lo universal, como universal, puesto en el plano de la realidad, es un absurdo.

El absurdo desaparece cuando, aprehendido el carácter de realidad inmediata que compete a lo singular y el significado positivo que asume la singularidad respecto a la universalidad, se sostiene que el principio, que hace a la forma singular, no puede ser extraño a la constitución de la sustancia, sino que se dice no menos intrínseco a ella que la misma forma. Dado que la especie de los seres naturales no existe realmente más que en los individuos, la referencia

al principio de plurificación no es menos necesaria que la referencia a aquel principio formal de unificación para la comprensión de la estructura de lo concreto. Los Naturalistas y Demócrito reducían *sin residuos* la realidad a la materia (átomos) y a sus determinaciones exteriores (movimiento, número, figura, posición...); Platón se había quedado totalmente en la forma, cerrándose en un concepto de lo real no menos arbitrario y unilateral. La posición aristotélica, en cuanto que se opone a ambas, considera precisamente a la materia como fundamento real de la forma y la forma como inmanente a la materia; sostiene además, y en consecuencia, que la esencia resulta de la síntesis unitaria de materia y forma y es a esta síntesis a la que se refieren los elementos de la definición. Entonces pueden denominarse «sustancias» tanto la materia como la forma, así como el *sínolo* de ambas, y también lo universal expresado por la definición. Sin embargo no del mismo modo y con el mismo derecho, porque lo universal, como tal, sólo es real en cuanto se considera realizado, o sea, existente en lo singular, y tanto la materia como la forma no existen más que en el sínolo, siendo inconcebible para cada una un cierto grado de realidad fuera del mutuo darse de la una a la otra en la constitución de lo concreto que es lo único que existe verdaderamente.

Aristóteles está persuadido de haber dado al problema de la realidad aquella solución que, si pretende ser humana, debe satisfacer, no sacrificar, las exigencias del pensamiento espontáneo, mostrando cómo en nosotros el desarrollo del pensamiento ha de permanecer siempre en cierto modo intrínseco a sí mismo. «Puesto que, dice él, todos concuerdan en esto, en que algunas de aquellas cosas sensibles son sustancias, debemos comenzar la investigación en este campo: que es siempre más útil pasar gradualmente a aquello que es más cognoscible. De hecho la cultura se adquiere así: a través de las cosas que son menos cognoscibles por naturaleza se procede hacia aquéllas que son por naturaleza más cognoscibles. Y la tarea está precisamente en esto: de la misma manera que en la vida práctica hay que conseguir que, partiendo de las cosas que son bienes respecto tan sólo de cada individuo, vengan a ser bienes individuales los que son bienes absolutos; de la misma manera, a partir de las cosas que son más fáciles de conocer para cada uno, se debe proceder a aquéllas que, cognoscibles por naturaleza, lleguen a ser cognoscibles para uno. Asimismo conviene partir de aquellas cosas excasa-

mente cognoscibles, pero que sin embargo constituyen aquello que uno conoce; y esforzarse en conocer lo que es cognoscible absolutamente, avanzando, como se ha dicho, precisamente a través de aquéllas» [3].

Pocas veces, como en esta perícopa, se ha expresado con acentos de tan franca y humana sinceridad nuestra posición con respecto al conocimiento de la realidad. Tal conocimiento, para el Aristóteles que ha llegado a la meta de su prodigiosa actividad científica y especulativa, no es más que el premio de una dura disciplina teórica, que ha de transformar, no suprimir ni tampoco estancarse en ellas, las adquisiciones a las que se vuelve la mente en su ejercicio espontáneo, convirtiéndolas en otras de contenido más preciso y de mayor suficiencia intrínseca. Podemos ya reconocer, con Jaeger y con toda la tradición aristotélica, que el motivo que caracteriza la metafísica definitiva del Filósofo, en oposición a las visiones cada vez más restringidas de los Platónicos, está constituido por el hecho de que en ella lo suprasensible no es objeto de contemplación inmediata sino de «mediación» lógica, y que por lo tanto no es punto de partida, sino punto de llegada [4]. El reconocimiento de la realidad, inmediatamente dada al καθ' ἕκαστον respecto al καθόλον, ha cambiado enteramente la orientación de la vida humana, cuya tarea ha de llevarse a cabo a través de una *búsqueda* de lo transcendente continuada sin descanso, no huyendo, sino penetrando los secretos fundamentales de la realidad que golpea nuestros sentidos. En tanto ha podido el Aristotelismo dar una demostración apodíctica del verdadero transcendente, en cuanto que primero ha sabido separarlo, y después verlo lógicamente implicado en el apoyo de la realidad de experiencia, reconocida insuficiente para una fundamentación integral de sí misma.

La revalorización de la *materia* en el orden metafísico debía tener como consecuencia la revalorización de la *experiencia* en el orden gnoseológico; de la misma manera la mediación ontológica de lo concreto, respecto a la afirmación de lo transcendente tiene su correlato en una mediación análoga ejercida por los contenidos sensi-

3. *Metaph.*, VII, 3, 1029 *a*, 33 *b*, 12.
4. JAEGER, W., *Aristóteles*, 265.

bles, inmediatamente dados, respecto a los inteligibles. Si, en la sustancia sensible, la forma es inmanente a la materia, mantiene como intrínseca a su definición tal referencia; las sustancias sensibles son como lo «chato», formas de una cierta materia; hablamos de una nariz chata, como de una materia que tiene una cierta curva. Así nariz, ojo, fisonomía, carne, huesos, animal en definitiva; o bien hojas, raíz, corteza, plantas en definitiva y todas las cosas naturales no prescinden del movimiento y no existen jamás sin materia; con esto queda aclarado el modo cómo debe el físico buscar y definir la esencia de las cosas [5].

Este planteamiento, ya definitivo, del problema del ser lleva a sostener que las especies naturales tienen el ser solamente en la materia individual y que no se dan más que en las concretas determinaciones del individuo. A partir de esto es necesario argumentar que el conocimiento válido y objetivo de la realidad debe poder abarcar a la vez *tanto* a las determinaciones inteligibles, *cuanto* a las sensibles; la dialéctica que Platón había ensayado fuera del ser y únicamente para las formas, es traída por Aristóteles al interior del ser, bien entre los dos principios que lo constituyen, bien entre los dos aspectos según los cuales se nos revela en las dos esferas del conocer.

Se plantea por lo tanto, para Aristóteles y para nosotros, el problema del alcance del conocimiento sensible de los accidentes, respecto al conocimiento inteligible de la esencia. En Platón el accidente era el puro «fenómeno» de la esencia y el conocimiento sensible, una pura apariencia, carente de todo contenido, inclusive remoto, de verdad, reduciéndose, a lo más, a excitar la acción del «Eros» al ejercicio de la *anamnesis* por la que el alma podía reunirse con lo inteligible separado. También para Aristóteles (¿y cómo podía no ser así?) la definición comprende solamente a la esencia y ésta a su vez no consta más que de los elementos inteligibles. ¿Hay entonces, en el campo formal, identidad de visiones entre los dos filósofos? Sí y no, como ya se ha visto: también para el Filósofo, como para su Maestro, la ciencia no se construye más que respecto a lo universal y no se dirige más que a las esencias, como tales; sin embargo, la esencia natural, para Aristóteles, a diferencia de

5. *Metaph.*, VI, 1, 1025 *b*, 31-1026 *a*, 5; cfr.: *Ibid.* VII, 5, 1030 *b*, 14; *De Anima*, III, 4, 529 *b*, 10 ss.

Platón, no es únicamente la forma, sino el *sínolo de materia y forma.* Los accidentes, objeto de la experiencia, que no encontraban fijación alguna en la esencia platónica porque eran considerados como «no ser», como la materia, la encuentran sin embargo en la aristotélica en cuanto la materia es principio de individualidad y de contingencia. El conocimiento que se quiere adquirir de la misma respecto a su ser real es siempre y solamente individual.

Desde este punto de vista los accidentes están íntimamente incorporados a la sustancia, como sus modos de ser o productos que tienen en la sustancia una condición de su existir, su causa total o parcial. Considerados en su realización, los accidentes, por un lado participan del ser de la sustancia; y, por el otro, es en ellos donde la sustancia se actualiza por fuera y en consecuencia puede hacerse conocer. Se da aquí el segundo paso en la «reducción» del problema platónico: no sólo la realidad de lo suprasensible ha de ser, para nosotros, *mediada* por la sensible: sino que, en esta misma, los aspectos exteriores y accidentales tienen una función isagógica necesaria para llegar a aquellos más internos y esenciales. En cuanto los accidentes son aspectos del individuo y éste sólo es el ente real, también los accidentes deben ser reconducidos al ser; lo son en cuanto son concebidos en una relación de inherencia a la sustancia. De hecho Aristóteles, en la forma más madura de su pensamiento, atribuye expresamente a los accidentes una esencia propia, distinta de la de la sustancia, pero no separada o independiente de ella [6]. Lo que se concibe como constitutivo de la realidad accidental es por lo tanto una esencialidad inteligible, que tiene como principio interno de la propia inteligibilidad una ulterior esencialidad inteligible por sí misma: en el orden del ser real la sustancia es la realidad primaria autosuficiente; el accidente, la secundaria y dependiente. Pero puesto que, como se ha visto, el itinerario de nuestro pensamiento sigue un orden inverso al que tienen los seres de la naturaleza y conocemos los seres sensibles antes que los inmateriales que son subsistentes per se y causa de los sensibles y, más aún, éstos no nos serían conocidos si antes no tuviésemos conocimiento de aquéllos; así, primero conocemos los accidentes de la sustancia y de ésta no podemos tener ni formarnos idea alguna independientemente de aquéllos.

6. *Metaph.*, VII, 4, 1030 *a*, 17 ss.

La concepción de lo concreto a la que ha llegado Aristóteles se profundiza cada vez más, y con ella crece proporcionalmente en importancia el problema de la percepción. La esencia no consta únicamente de forma, sino también de materia por la que la esencia puede decirse inmanente a lo real; y la esencia inteligible, inmanente a lo real, no puede siquiera concebirse como constituida por la simple naturaleza «común» de las cosas, o sea, como un universal, sino como conteniendo en sí, a la manera de determinaciones *positivas,* lo que la realidad presenta de particular e individuado. Se sigue que no sólo la forma no puede concebirse como real sin la materia, sino que ni siquiera la esencia tiene realidad alguna más que desde y por las actualizaciones accidentales que puede recibir en la realidad [7].

En conclusión: la esencia real no es toda, sino sólo parte de la realidad que corresponde al ente real subsistente por naturaleza. La dualidad de materia y forma en el orden esencial, tiene por correspondencia, en el orden real, la dualidad de sustancia y accidentes. En tanto constituyen materia y forma la sustancia le lo concreto en cuanto también ellas son singulares e individuales. Los accidentes reales, por otra parte, son los *indicios* —no decimos los constitutivos— más manifiestos de aquella singularidad más profunda; pero no serían tales si no tuviesen una proporción real con los principios sustanciales. Los accidentes, por tanto, pueden revelar a la mente no sólo el acto o hecho existencial de la sustancia sino también el esencial, siendo los dos aspectos, esencial y existencial, gnoseológicamente inseparables. Los accidentes, que son el objeto de la sensibilidad, son reconocidos —en la concepción del *sínolo* aristotélico— por vía de derecho, como los indicios de la sustancia y como el itinerario obligado para cualquier comprensión inteligible de ésta. Sensibilidad y entendimiento, en cuanto la una es facultad aprehensiva del accidente y la otra de la sustancia, no sólo no son consciencias de objetos totalmente distintos y extraños, sino que mutuamente se implican en el acto del conocimiento adecuado de lo real.

Sin embargo el círculo no debe cerrarse completamente, ya que de otra manera todo el proceso sería vano y realmente Aristóteles

7. Cfr.: Oggioni, E., 131-133.

no era tan torpe como para no darse cuenta. Admite, en el tratado sistemático del *De Anima,* que la elaboración sensorial, aunque es un prerrequisito para la aprehensión de la esencia, sin embargo tal función no va más allá. La aprehensión de lo inteligible marca un *paso al límite* con respecto al conocimiento sensorial, cualquiera que sea éste: supone aquélla por tanto la intervención activa de un principio adecuado a la condición de inmaterialidad e inteligibilidad del objeto. Esta «producción» de lo inteligible es llamada con mayor exactitud por Aristóteles *«abstracción»* de lo inteligible a partir de lo sensible y de lo universal a partir de lo singular. No pudiendo ocuparnos de la fuerte estructura metafísica que tiene esta doctrina en el Aristotelismo, bastará con que centremos brevemente la atención en algunas consideraciones finales, que reasumen en conjunto las investigaciones precedentes y plantean en sus justos términos el problema de la percepción intelectiva en el cuadro de la gnoseología aristotélica. En esquema:

a) El entendimiento humano alcanza lo inteligible por un proceso de «abstracción» a partir de lo sensible: por lo tanto tiene como objeto propio y adecuado la esencia abstracta de las cosas sensibles.

b) El proceso de abstracción no es caprichoso, sino que se hace posible «ex parte objecti» por la preparación que la cogitativa opera sobre sus contenidos múltiples y dispares de experiencia donde el entendimiento puede dirigir su rayo de luz unificante para la aprehensión de la esencia inteligible.

c) El sentido aprehende per se los contenidos exteriores concretos; el entendimiento aprehende la esencia en abstracto. Cada facultad, por tanto, considerada aisladamente, no puede ofrecer más que un conocimiento inadecuado de la realidad actual, que no viene dada únicamente por las determinaciones accidentales sino también y sobre todo por las esenciales; pero que, por otra parte, tampoco viene dada por determinaciones universales, sino más bien por las individuales. El conocimiento adecuado de la realidad exige por lo tanto una «sinopsis» de ambos aspectos objetivos de la realidad; sinopsis operada, se entiende, por una facultad única y unificante.

¿No es posible realizar, de alguna manera, tal conocimiento «integral» de concreto y abstracto?

2. La percepción intelectiva de los singulares

a) *La aporía aristotélica*

Opuesta, tanto a la actitud moderna, que ha acabado por refugiarse en una mediación absoluta de lo real dada por el pensamiento, cuanto a aquélla más común entre los Escolásticos, que admitía una asimilación intelectual más o menos directa de lo singular como tal, la posición tomista exige, para ser exactamente comprendida, mucha cautela y una cierta finura de análisis, incluso para poder valorar exactamente el lenguaje variado de los textos y ciertas oscilaciones que en algún punto se han podido constatar en el seno de la misma Escuela Tomista.

* * *

Ante todo se puede decir que el Doctor Angélico está de acuerdo con el Filósofo en atribuir propiamente al sentido el conocimiento de lo singular concreto y al entendimiento el de lo universal abstracto: *«Sed contra ets* quod dicit Philosophus [8], quod universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum» (I^a, q. 86, a. 1). Sin embargo el problema es si también el entendimiento puede tener algún comercio con lo real contingente y diverso de la experiencia; problema que, al menos en un cierto momento, le fue presente al mismo Aristóteles. En el libro III del *De Anima,* al principio del tratado sobre el entendimiento, el Filósofo se preocupa, tras haber indicado con breves trazos su teoría sobre las relaciones entre lo concreto y lo abstracto de cómo el alma se une a los mismos: si con facultades distintas, o si es posible que una misma facultad, el entendimiento, pueda unirse a ambos. «En efecto, una cosa es la magnitud (in concreto) y otra la esencia de la magnitud, como el agua y la esencia del agua, la carne y la esencia de la carne (y así puede hablarse de un gran número de cosas

8. Το μὲν γὰρ καθόλον κατὰ τὸν λόγον γνώριμον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν, *Phys.,* I, 5, 189 *a,* 5-6 (rec. W. D. Ross, Oxford, 1936). En otro lugar (cfr.: *De Verit.,* II, 6; *ibid.,* X, 5 se remite a Boecio que dice lo mismo: «Singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur» (Boethii, *In Praedic. Porphyrii,* P. L.

pero no de todas, puesto que para algunas lo abstracto y lo concreto son una misma cosa); entonces el alma aprehende la esencia de la carne y la carne con facultades distintas, o bien con la misma facultad pero de un modo distinto. Puesto que la carne en concreto no existe sin la materia sino que es como lo «chato» o sea una forma realizada en una determinada materia. Por lo tanto es por la facultad sensitiva por la que el alma percibe el calor y el frío, así como aquellas otras cualidades reales que tomadas en tal y tal proporción constituyen la carne. Pero es por otra facultad, o (por la misma) en la misma situación que la línea quebrada, en cuanto puede ser enderezada, por la que el alma aprehende la carne y la esencia de la carne. Y también por cuanto concierne a los conceptos abstractos (o sea los matemáticos), la línea recta es también como lo «chato»: ella se encuentra efectívamente en el continuo; por cuanto respecta a la esencia, entonces una cosa es la línea recta y otra la esencia de la línea recta. Supongamos que esta esencia es la diada. Entonces el alma las percibe con una facultad distinta, o bien con la misma facultad pero dispuesta de manera distinta. Y en general se debe decir que de la misma manera que se encuentran las cosas con respecto a la materia, así se encuentra la inteligencia respecto a ellas»[9]. La densa argumentación puede resumirse en los siguientes puntos:

a) Tanto en las realidades físicas, como en las matemáticas. es necesario distinguir entre estas realidades en concreto y su esencia.

b) El sentido tiene como tarea propia el apresar estas esencias en su existencia concreta; el entendimiento por su parte las aprehende separadas de la materia.

c) Por lo tanto, o es por medio de facultades distintas por las que el alma aprehende lo concreto y lo abstracto, o bien, si tal aprehensión tiene lugar a través de una misma facultad (el entendimiento), es necesario suponer que ella se encuentra en disposiciones distintas en los dos casos y admitir que el entendimiento conoce lo concreto plegándose y uniéndose al sentido. Aparentemente el Filósofo no ha resuelto esta alternativa, pero la mayor parte de los Comentadores sostiene que se inclinó positivamente por la segunda alternativa[10]. Cualquiera que sea la solución, la posición tomista, en confrontación con la aristotélica, es bastante más explícita.

9. *De Anima,* III, 4, 429 *b,* 10-22. La versión que he dado se funda en la recensión sobre el texto hecha por R. D. Hicks y he tenido en cuenta la paráfrasis y las indicaciones que recientemetne ha aportado DE CORTE, M., *Glose sur un passage du «De Anima»* (III, 4, 429 *b,* 10-22), 276 ss.

También ella parte del principio de que el entendimiento humano no capta ditectamente más que lo abstracto: ésta, más que un punto de partida, es la misma raíz especulativa de todo el problema en cuestión. Es sabido, en efecto, que la metafísica aristotélica se apoya enteramente sobre la noción de acto y potencia, de materia y forma. El acto y la forma constituyen el ser mismo y llevan en sí todos sus valores; por su parte, la potencia y la materia no son más que la receptividad del ser y de sus actualizaciones, receptividad que supone una indigencia radical y que además funda, en el ser al que se une, toda imperfección y opacidad que pueda recaer sobre el ser. Por lo tanto es necesario recurrir a la materia, en cuanto que es el principio de la subjetividad e imperfección en el orden ontológico, para explicar la multiplicación que recibe lo abstracto en los distintos concretos y la degradación y fragmentación de las perfecciones que en ellos llega a padecer. Diciendo que la materia es el principio radical de la individuación de lo abstracto, se expresa con un sólo término la función metafísica propia de la potencia res-

10. Cfr. TRENDELENBURG, A., ad h. 1., 391; HICKS, R. D., 492. Según Filopón, que resume la exégesis griega, Aristóteles afirma (ἐπιχρίνει) que el entendimiento conoce lo singular, puesto que no sería superior al sentido si no conociese aquello que el sentido también conoce: quien puede lo más, puede también lo menos: el entendimiento conoce lo abstracto (τα αὔλα), conocerá también lo concreto material (τὰ ἔνυλα) *(De Anima,* 529, 10-19). Si, además, el entendimiento no alcanzase también lo concreto, su aprehensión sería incompleta y ésto contrasta con la perfección de la inteligencia: hasta aquí Aristóteles (20-25).

Filopón añade por su cuenta la observación de que si el entendimiento no conociese lo singular, no podría corregir las ilusiones de los sentidos, como la del remo inmerso parcialmente en el agua que parece quebrado o la del sol que parece más pequeño que la tierra (25-29). En tanto puede el entendimiento juzgar sobre la diferencia de las cosas en concreto, concluye justamente Filopón, en cuanto las conoce tal como son en la condición de hecho. Es por esta razón gnoseológica por lo que me parece esencial a la causa del realismo el admitir un conocimiento inmediato de lo singular por parte del entendimiento.

pecto al acto y de la materia en particular respecto a la forma. Es esta doctrina de la individuación de la forma por vía de la materia como raíz última, y de la «materia signata quantitate» como raíz próxima, la que gobierna desde dentro el desarrollo de la postura tomista acerca del conocimiento humano de lo concreto y la que es razón de la primera negación categórica de una asimilación directa por parte del entendimiento respecto a lo concreto mismo. Entonces lo concreto podría ser directamente conocido cuando la potencia cognoscitiva aprehendiese directamente en sí la razón propia de la singularidad de lo concreto y cómo se desarrolla ella en el interior de lo concreto; pero puesto que la materia, que es pura potencia, no ejerce fuera de sí irradiación inteligible alguna, un tal conocimiento de la materia, en sí, no es posible de otro modo que «a priori», en un medio cognoscitivo que sea ontológicamente anterior y en sí independiente de la realización física de lo concreto mismo. Un conocimiento de esta naturaleza es propio de Dios creador, según Sto. Tomás, y puede ser participado en modo finito a los espíritus, purificados de toda materia [11]. Sin embargo el hombre, precisamente por la materia que forma parte de su esencia, no puede actualizar su entendimiento si no es «a posteriori» a través de una rigurosa dependencia de lo concreto ya realizado. Y como el principio de toda actualidad de lo concreto, y en consecuencia también de su difusión inteligible, es la forma, al entendimiento humano no puede llegar más que la similitud de la forma, por lo que el conocimiento humano se dice ser por «abstracción» de la materia y de las notas individuantes:

«Quaelibet activo sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit per modum formae

11. Puesto que Dios está con relación a las cosas creadas como el artífice lo está respecto a las artificiales, se sigue que todo El causa por medio de su Inteligencia y por tanto por Ideas. Siendo Causa primera y absoluta, es decir creadora, Dios tiene en cierto modo también la idea de la materia prima y por esto existen en la Mente divina las Ideas propias y adecuadas de todos los singulares existentes, como exige el dogma de la Providencia (cfr.: *In I Sent.*, Dist. 36, q. I, a. 1).

quae est in cognoscente. Unde cum similitudo rei quae est in intellectu nostro accipiatur ut separata a materia et ab omnibus materialibus conditionibus, qua sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum» [12].

Sin embargo el sentido, como es una facultad ligada a órgasos materiales, tiene un contacto directo con las cualidades concretas de los objetos de experiencia y es comprensible que su conocimiento pueda desenvolverse ulteriormente hasta alcanzar una cierta comprensión global del individuo según las condiciones reales de contingencia en las que éste se encuentra en un instante dado. En su raíz última, para Aristóteles y Sto. Tomás, no es la singularidad como tal la que impide a lo concreto ser directamente inteligible, sino únicamente el hecho de que la individualidad en él está en función de la materia que es inaccesible al entendimiento humano [13]. Robin ha querido recientemente poner en duda si no se debe admitir, en la intimidad del pensamiento aristotélico, que la individualidad vendría a ser directamente inteligible [14]. Sin embargo los Aristotélicos de todos los tiempos continúan sosteniendo que una interpretación de este género va, como pocas otras, contra la esen-

12. *De Ver.*, q. II, a. 6; cfr.: *ibid.*, q. XIX, a. 2; *Q. De Anima*, a. 20; *Comp Theol.*, c. 133.

13. «Singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi inmaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et inmateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi». I.ª, q. 86, a. 2, ad 3; I.ª, q. 79, a. 6, ad 2; cfr.: *ibid.*, q. 56, a. 1, ad 2, a. 2, ad 3; *C. G.*, II, 75; *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 15; *De Anima*, a. 2, ad 5, a. 17, ad 5.

14. ROBIN, L., D, 472-475, donde la noción de individuo está desarrollada como ἔσχατον εἶδος y ἀδιάφορον τῷ εἴδει, en base a cuanto en el *De Part. Anim.*, I, 4, 644 *a*, 23 ss. Sócrates y Corisco son llamados ἔσχατα εἴδη. Robin, aquí como en otros trabajos precedentes, parte del principio de que en el pensamiento aristotélico hay una forma que está individualizada por sí misma, para concluir después: «Il faut admettre que la Forme pouvant être, une fois et pour un être (= Dios), le principe de l'individualité, peut l'être, une fois et pour tous les êtres. Les formes ou les ntelligibles, contenus dans la Pensée qui se pense elle-même, deviennent par là des individus et ont dans la distinction de leur quiddités la raison même de leur individualité. Ainsi donc, dans l'Aristotélisme, la forme se trouve être principe d'individuation, en tanta précisement qu'universel, et au moins à l'égard de l'Intellect divin et de ses objets» (B, 209. Cfr. también: A, 100 ss.).

cia misma de la innovación del Filósofo contra su Maestro. De cualquier forma, el sólo hecho de que la tesis de Robin esté sostenida con la sutil finalidad de encontrar la total quiebra del Aristotelismo, pues al final caería también él, a pesar de tantos aparentes esfuerzos, en el Platonismo, acumulando en sí, además de las deficiencias del sistema que quería criticar, las suyas propias que le venían del fallido intento de reacción, es razón suficiente para mantener todavía como bien fundada la exégesis tomista que es la de los más eminentes aristotélicos.

b) *Aprehensión indirecta de lo concreto*

Más perspicaces, al menos desde el punto de vista de las exigencias de los principios, han sido los, Antitomistas antiguos [15] y recientes, quienes, aceptando el lenguaje claro de los textos del Filósofo y de su discípulo, han preferido considerar como errónea la noción aristotélico-tomista de materia prima como potencia pura, es decir, privada de toda actualidad. Al parecer de ellos, un filósofo cristiano, que admite la creación por parte de Dios de todos los seres (comprendida la materia), no podía contentarse con la noción que podía tener de la materia un pagano que había estado en la oscuridad respecto a este inicio absoluto de todas las cosas. «Pensée par Dieu, observa el P. Romeyer, et crée par lui, la matière première des êtres sensibles est intelligible à Dieu. Elle a donc un minimum de détermination positive et propre, minimum trop faible pour qu'elle puisse subsister à part, et autrement que comme sujet d'une détermination supérieure et dominatrice, la forme substantielle» [16].

15. En torno a la batalla que la escuela franciscano-agustiniana ha librado contra la posición de S. Tomás, cfr.: Simonin, H. D., 289-303 (Guillermo de la Mare, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Vital de Four).

16. ROMEYER, B., 23; el P. Romeyer cita por su parte a G. Picard («L'intelligible infraspécifique», Arch. de Phil. I, 1;) P. DESCOQS (Arch. de Phil. IV, 2) y todos consideran como cabeza a Suárez, que en este punto como frecuentemente en otros lugares, parece haber querido recoger la herencia del antitomismo de Escoto, que, a su vez, con su sutil ingenio había logrado dar cuerpo y sistema a la tumultuosa oposición iniciada por los «Correctoria». Pero el P. Romeyer tiene el mérito de haber llevado la crítica con coherencia y sinceridad y de no haber enrojecido al rechazar las teorías tomistas de la abstracción y del entendimiento agente (*ibid.*, 41 ss) como anticuadas y superfluas.

Por tanto, según esta exégesis, el pensamiento definitivo de S. Tomás, más que desde las tesis cosmológicas y psicológicas, aún impregnadas del dualismo de la cultura clásica, es juzgado desde las tres tesis centrales en torno a la creación, a la analogía, etc..., que constituyen las ideas específicas y definitivas del sistema, mientras que las primeras no son más que el género próximo [17]. Estamos en la acostumbrada exégesis de la conciliación. Pero, ¿quién más y mejor que Sto. Tomás podía darse cuenta del alcance real de los principios que abrazaba?, ¡a menos que se quiera sugerir que el S. Doctor, desde el comienzo de sus posiciones iniciales, ha procedido al acaso, haciendo de toda hierba un manojo y contradiciéndose en torno a un mismo problema, en una misma obra y, aún más, en un mismo artículo! En consecuencia nos parece más oportuno ir resolviendo los problemas uno a uno y que el Tomismo, en la trama de sus principios esenciales, o bien se acepte como es o bien sea rechazado en bloque; y es demasiado cómodo, pero poco serio desde el punto de vista tanto especulativo como histórico, dejarse vencer en esta parte por sugerencias de orden extrínseco. Dando por tanto crédito a la consistencia especulativa del S. Doctor en torno a la estructura del individuo material, intentamos poner en claro cómo, a pesar de la resuelta negación de un conocimiento intelectual de lo singular, él llega a defender sin embargo una cierta aprehensión del entendimiento respecto al ser concreto.

La tesis del P. Romeyer ha sido repetida recientemente por el P. Santeler, que desde un meticuloso examen de la gnoseología tomista ha llegado a la conclusión de que el tomismo queda, en esta parte, cogido de manos y pies en el ultrarrealismo platónico. Particularmente piensa él que quedan rechazadas las bases fundamentales de la incognoscibilidad de la materia y de la pasividad del entendimiento: la primera porque contradice la verdad de que la materia ha sido creada por Dios, la segunda porque niega la espontaneidad del entendimiento. (Santeler, J., 223 y passim).

17. ROMEYER, B., 32 y cfr.: 39 ss. Robin y los Escolásticos filoescotistas, que defienden la inteligibilidad directa de los singulares, están vivamente preocupados por salvar el valor ontológico de lo concreto. Que lo singular material tenga como un cierto valor ontológico, creo que se puede admitir incluso en la metafísica tomista, sobre todo por cuanto respecta a la especie humana; pero puesto que, como se verá, también Sto. Tomás admite la posibilidad de un conocimiento intelectual propio y distinto del individuo, aunque indirecto, las recriminaciones de los críticos son verdaderamente excesivas e infundadas.

En realidad, en los textos tomistas, aquella negación categórica es inmediatamente atemperada por la afirmación de que el entendimiento no está del todo excluido del conocimiento de lo concreto, sino que puede tener un conocimiento *indirecto* del mismo por vía de una «cierta reflexión». Leamos la primera parte del artículo de la Suma Teológica, que, por el conjunto de la doctrina, es el texto más completo:

«Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (q. LXXXV, 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus nisi universalium. INDIRECTE AUTEM ET PER QUAMDAM REFLEXIONEM potest cognoscere singulare...» [18].

Se sabe que la capacidad de reflexionar, en cuanto comporta un «redire complete supra se ipsum», es la característica de las naturalezas espirituales, las cuales, puesto que están completamente libres de la materia y de la extensión, permiten a las potencias (que también sean inmateriales) encontrarse reunidas en sí, según una perfecta autopresencia, y poder en consecuencia replegarse sobre sí y sobre los propios actos, lo que no puede suceder en las potencias ligadas a órganos materiales. El alma humana y el entendimiento son inmateriales y pueden por tanto realizar sobre sí y sobre sus propios actos una reflexión completa. Sin embargo se debe observar que la reflexión a la que recurre Sto. Tomás para explicar el conocimiento que el entendimiento puede tener de los singulares no puede ser únicamente la reflexión a la que hemos aludido, por la sencilla razón de que el, entendimiento, reflexionando sobre sí al término de la operación abstractiva de lo universal, no podrá encontrar más que este universal solamente. La reflexión a la que recurre el Angélico debe entenderse en un sentido menos riguroso y

18. I.ª, q. 86, a. 1; cfr.: *In II Sent.*, Dist. 3, q. III, a. 3, ad 1; *In Iv Sent.*, Dist. 50, q. I, a. 3; *De Ver.*, q. II, a. 6; *Ibid.*, q. X, a. 5; *ibid.*, q. XIX, a. 2; *Quodl.* VII, q. I, a. 3; II.ª-II.ªe, q. 47, a. 3 ad 1; *Q. De Anima*, a. 20 ad 1 (secundae seriei); *Quodlib.* XII, q. VIII, a. 11.

se verifica sólamente en el hombre, que está dotado de sensibilidad e inteligencia a la vez. Ahora bien, por el hecho de que la inteligencia, como potencia inmaterial y más noble, posee el principio de toda la vida consciente, puede retornar no sólo sobre sí, sino también sobre la totalidad del proceso que conduce naturalmente a entender y por tanto, también, sobre los actos y objetos de la sensibilidad. Sto. Tomás matiza la naturaleza de esta reflexión con términos muy expresivos: es como una «conversio», una «reversio», una «continuato» del entendimiento con el sentido, y hasta una «applicatio» [19].

En las diversas obras es descrita tal reflexión según un esquema bastante uniforme [20]: «Anima ergo cum corpore coniuncta non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas: et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solum modo per potentias organis affixas: *sed indirecte et per quamdam reflexionem etiam per intellectum,* qui organo non utitur, cognoscit singularia: prout scilicet exobiecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta: et sic per phantasma singulare cognoscit» [21].

En otros lugares y con más frecuencia, la descripción es más concisa y en vez de presentar el proceso de reflexión en tres etapas (acto-especie-fantasma) se dice de modo genérico que el conocimiento de lo singular tiene lugar por la reflexión del entendimiento sobre el fantasma [22]. Toda esta elaboración, a la que recurre el Angélico,

19. Cfr.: *De Ver.*, q. II, a. 6; *In Iv Sent.*, Dist. 50, q. I, a. 3 ad 3; *De Ver.*, q. X, a. 5 ad 2, ad 4. Parece que el famoso artículo 9 de la q. *Ve Veritate* se ocupa de una reflexión «indirecta» solamente, y, por tanto, aún no crítica.

20. R. Allers ha encontrado «notable» la diferencia entre las expresiones de *IV Sent.*, Dist. 50 y de *De Veritate:* «considerando phantasmata...» (reflexio super phantasmata...». (ALLERS, R., 108; v. 115 para «reflexio ad potentias sensitivas» de *Quodlib.*, VII, a. 1): en realidad el proceso psicológico permanece idéntico y no ayuda el caer en excesivas sutilezas. El artículo de R. Allers, instructivo para el planteamiento actual del problema y rico en informaciones, a nuestro juicio, deja escapar (cfr.: § III) la «cohesión» íntima de los principios de la solución tomista.

21. In IV Sent., Dist. 50, q. I, a 3 (ed Parm. VII, 1250 *b);* Cfr.: *De Ver.*, q. II, a. 6; *Ibid.*, q. X, a. 5.

22. *In II Sent.*, Dist. 3, q. III, a. 3 ad 1; *De Ver.*, q. XIX, a. 2; *Q. de Anima,* a. 20 ad 1 (secundae seriei).

parece ser el final de una estructura muy simple: de la misma manera que en el hombre la esencia no viene dada exclusivamente por la forma inmaterial, sino que tiene también parte la materia, así, y de rechazo, también su conocer debe actualizarse por dos facultades distintas y a la vez complementarias que son el sentido, que aprehende lo concreto y lo contingente, y el entendimiento, que aprehende lo universal abstracto y necesario. Pero como el entendimiento es inmaterial, puede reflexionar también sobre el objeto del sentido y tener también a su modo un conocimiento de lo concreto.

c) *Reflexión psicológica e inmediatez gnoseológica*

El círculo del problema se ha cerrado un poco más. Verdaderamente, si queremos ser fieles a las exigencias formales de las nociones, no sólo el entendimiento no tiene una aprehensión directa de los individuos singulares, sino que ni siquiera se comprende cómo la pueda tener el sentido. El sentido se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores, y no puede alcanzar la sustancia individual en su concreción, por lo que el problema está en situación de embarrancarse en un coto cerrado. Pero el Tomismo es Aristotelismo y no Platonismo. Para él lo que tiene valor primario es el orden *real,* en el cual el problema cambia completamente de aspecto. El género, en efecto, es un abstracto y como tal no subsiste, sino que se realiza solamente en la especie, puesto que solamente ésta expresa los modos reales de ser en la naturaleza. Y puesto que el ser en la naturaleza es intrínsecamente diverso, la «animalidad» y la «sensibilidad» se encuentran realizadas de forma diferente según el grado de ser y de las perfecciones de la especie que las poseen. Esta diferencia entre las distintas «animalidades» y «sensibilidades» en el plano de lo real —diferencia sobre todo ontológica y consecuentemente también funcional— aparece con plena evidencia en aquella facultad que es responsable de la vida del animal y a la que por tanto corresponde dirigir a todas las otras en el terreno incierto e insidioso de la experiencia. Esta facultad, que en el animal irracional se llama «aestimativa», en el hombre, por la vecindad que tiene con el entendimiento, asume una especial nobleza y es llamada, como sabemos, en la psicología averroista-tomista «Cogitativa». Su función, como antes se ha dicho, es la de afirmar, por medio de razonamientos especiales, los contenidos característicos de la con-

creción material, y el primero entre todos, el de la sustancia individualizada y concreta.

Entonces decimos: si el entendimiento humano, como tal, no es aprehensivo de los singulares, tampoco lo es el sentido en cuanto sentido; lo es sin embargo la parte más noble de la sensibilidad humana, la «Cogitativa», que, por la unión y participación que tiene con y de la razón, puede aprehender lo singular tanto según la «intentio singularitatis», cuanto según la «intentio substantialitatis», y esto formalmente en cuanto es sensibilidad *humana,* y no en cuanto pura sensibilidad. Consecuentemente el hombre aprehende los singulares en su concretación real con la Cogitativa («Intentiones *individuales decem praedicamentorum*» según la eficaz expresión de Averroes). Pero puesto que la Cogitativa, como (y aún más, como más) total sensibilidad en acto, permanece presente al entendimiento, éste puede darse cuenta, en la reflexión, del contenido del fantasma de la Cogitativa, y «razonando» a partir de los signos individuales allí presentes, reunir por su cuenta alguna información sobre la existencia y naturaleza de lo concreto singular: de la «Socrateitas» existente «hic et nunc».

¿Es exactamente ésta la postura de Sto. Tomás? Así ha pensado el príncipe de sus comentadores, Cayetano, quien ha sostenido que es opinión del Maestro Angélico que nuestro entendimiento conoce los singulares «arguitive» y no por concepto propio sino «in conceptu alieno», en la idea universal. El entendimiento referiría los signos individuales hallados en el fantasma a la idea universal de modo semejante (aunque distinto) a como, a partir de las criaturas, llega a formarse un cierto conocimiento de la naturaleza divina que en ellas se refleja. Conocimiento «argüitivo», «in alio», rigurosamente mediato [23].

23. «Et ideo oportet, quod utrumque cognoscatur: sed ad hoc sufficit cognitio arquitiva: concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se, et..., arquitive concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis, etc. differens ab universali sibi oblato per differentiam incognoscibilem quidditative, scilicet Socrateitatem, ut de Deitate exemplariter manifestum est. *Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio sed alieno conceptu,* qui tamen est aliquo modo, scilicet, *confuse et arguitive eius, non repraesentative, quemadmodum deitas concipitur in alieno conceptu,* qui est tamen deitatis conceptus non repraesentative sed ar-

Pero Cayetano, que continúa teninedo seguidores sinceros [24] entre los Neoescolásticos, se quedó sólo en su tiempo [25].

¿Qué entiende Cayetano por la sustancia singular, la «Socrateitas»? Si entiende la determinación *última* individual de la sustancia, desde lo interior de sus principios constitutivos, no es ciertamente ni puede ser objeto de percepción sensitiva, porque hay en raíz un contenido inteligible; y ni siquiera puede ser objeto de aprehensión intelectual, porque, en el hombre, ésta termina per se en lo universal y no en lo singular.

Cayetano se para en el «individuum vagum», mientras que la experiencia nos dice que nosotros percibimos a Sócrates, vemos al amigo que nos sonríe..., que son contenidos inteligibles bien determinados. Se debe admitir entonces que, además del conocimiento adecuado del individuo que tienen Dios y, desde El, los ángeles, que parte desde lo interior hacia lo exterior, se da también un conocimiento —inadecuado ciertamente, pero siempre inmediato y propio— que va desde lo exterior hacia lo interior. Consecuencia obvia ésta, además de ser hecho de experiencia, si es verdad —y Cayetano como buen aristotélico no lo puede negar— que las propiedades sensibles son las «manifestaciones» exteriores de las propiedades sustanciales interiores. El conocimiento indirecto que puede tener la mente de los singulares concretos consiste precisamente en aprehender la sustancia *en* sus propiedades, las cuales, por el hecho de caracterizarla, pueden fundamentar perfectamente un conocimiento de lo singular según un contenido propio, y no en «conceptu alieno» como conocemos a Dios [26].

Más todavía; si se debiese admitir algún tipo de argumentación en esta parte, se reduciría a una cierta forma de inducción, y tal es probablemente la manera de la *primera* fijación de los contenidos ontológicos en concreto; jamás se reduciría a una forma de argumentación silogística como para la existencia de Dios. *Si la fundamentación crítica del conocimiento exige un contacto directo con lo concreto, éste no puede darse más que a partir de la percepción intelectiva de lo singular.* Tal percepción queda fijada la primera vez de modo inductivo, y después se ejercita inmediatamente sobre su objeto como todo hábito mental. De otra manera, si también lo singular —lo que para nosotros «es» antes de cualquier otra cosa—, fuese gnoseológicamente mediato, ¿dónde iríamos a parar?

Otros Tomistas contemporáneos de Cayetano, aún aceptando sin reservas la profunda teoría tomista de la cogitativa, sin embargo avanzaron muy poco respecto a la consecuencia que había derivado Cayetano, es decir, la de haber acabado por negar al entendimiento cualquier conocimiento inmediato de lo singular: una solución de este género parecía demasiado radical y en ningún modo corroborada por los textos tomistas.

guitive». CAJETANUS, *In I.ªn P.*, q. LXXXV, a. 1, n. VII. Cayetano remite, para fundamentar su opinión, a la *Q. De Anima*, a. 20 ad 1 (secundae seriei), pero está en un error, como se verá.

24. Cfr.: LORENZELLI, II, 386. F. SATOLLI, 261 ss. Entre los contemporáneos, cfr.: J. MARÉCHAL, 169.

25. El Ferrariense se opuso primero con claridad al conocimiento de lo singular «per alienum conceptum arguitive» en *In I C. Gentiles*, c. 65, n. XII. Báñez que, contra Cayetano, toma esta sentencia, cita en favor de la misma a Domingo Soto, Capreolo y Javelli (D. BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria, In I.ªm P.*, q. LXXXVI, a. 1, Dub. I, ed. Veneta 1591, t. II, col. 1493). En la *Q. De Veritate*, q. II, a. 6 ad 3, Sto. Tomás había dicho: «...quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; *non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I. De Anima*». Según Báñez «haec solutio (¡que parece demasiado cercana a la de Cayetano!) est difficilis intellectu, et iuxta illam non haberet efficaciam illa analogia Aristotelis de iudicio sensus communis...» *(loc, cit.:* col. 1500). En realidad parece que se trata de una frase esporádica, a la que no se da peso excesivo por lo referente a nuestra cuestión, puesto que, en las obras del mismo período, el Santo afirma explícitamente que *«etiam* intellectu» conoce lo singular (cfr. *In IV Sent.*, Dist. 50, q. I, a. 3, y también *De Verit.*, q. X, a. 5; *ibid.*, q. XIX, a. 2, etc.). Tales frases son sugeridas por la preocupación de excluir el conocimiento directo; otro tanto puede decirse del término «conocimiento *per accidens*» que tenemos en el *De Verit.* (q. II, a. 6; q. VIII, a. 11; q. X, a. 5): expresiones que desaparecen en las obras que siguieron.

26. «Cette conception d'une connaissance inmédiate du singulier ne va pas contre la théorie de S. Thomas. Ce dernier oppose beaucoup plus le *processus* de la connaissance singulière à celui de la simple appréhension que la connaissance elle-même. Dans la simple appréhension, il y a saisie directe de l'universal dans le phantasme; dans la connaissance d'opinion il y a saisie inmédiate de l'existence; et comme le singulier n'est pas dans l'esprit, qu'il est contenu dans le phantasme commun comme la partie dans le tout, l'intelligence n'affirme l'existence de telle essence singulière qu'après avoir reconnu, par réflexion sur son phantasme, que ce singulier y était contenu implicitement» (REGIS, L. M., 132).

Lo que los textos tomistas niegan al entendimiento es sólo la aprehensión directa, y afirman categóricamente una aprehensión indirecta «...*etiam per intellectum*» (*IV Sent.,* Dist. 50, q. I, a. 3): evidentemente «aprehensión indirecta» no es equivalente de «argüitiva». Y un conocimiento indirecto puede ser también, psicológicamente, un conocimiento inmediato. Cito parcialmente un texto ya conocido, pero demasiado importante para el problema; aclarada la noción del *sensibile per accidens,* el Angélico concluye: «Huiusmodi (sensibile per accidens) autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva cuius est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit...» (*In IV Sent.,* Dist. 49, q. II, a. 2). ¿Cómo explican los cayetanistas este texto? Santo Tomás, cuando trata de este conocimiento, habla siempre de «reflexión» sobre los fantasmas, de «conversión» a la fantasía y a la imaginación, de «ayuda» que las facultades sensitivas, y especialmente la cogitativa, prestan al entendimiento en este asunto; jamás dice que sea únicamente la sensibilidad la que aprehende lo singular, ni afirma que se trate de un conocimiento «argüitivo» y menos aún que nosotros conozcamos los singulares del mismo modo que conocemos la esencia divina [27].

«En comparant ce texte (I.ª, q. LXXXVI, a. 1), observa el P. Wébert, aux passages similaires l'on voit qu'il s'agit non d'une inférence (cognitio arguitiva), mais d'une opération original qu'on nomme «réflexion»... A la verité, cette connaissance est imparfaite *(per quamdam cognitionem);* et devra être complétée par des inférences.

27. Sto. Tomás afirma claramente que el entendimiento no puede conocer lo singular más con la *ayuda* de la *cogitativa:* Cfr. *In IV Sent.,* Dist. 50, q. I, a. 3 ad 3 «qua mediante...»; *In IV Ethic.,* lect. 1 n. 1123 «*mediantibus* potentiis sensitivis...»; *De Verit.,* q. X, a. 5 «*mediante* ratione particulari...» e *Ibid.,* ad 2, ad 4. En el texto citado por Cayetano no se dice otra cosa que «*Haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae*» *Q. De Anima,* a. 20, ad 1 (secundae seriei), donde claramente se da a entender que la obra de la cogitativa no es exclusiva, sino, preparatoria para la aprehensión intelectual, como sostienen con razón los otros Tomistas.

No sé por qué el P. F. Sladeczek, que ha hecho un meticuloso examen de los textos tomistas en el artículo *Die intellektuelle Erfassung der sinnfalligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin* no ha hecho siquiera una alusión a la cogitativa.

Mais l'on ne peut passer sous silence ce «regard dévié» sans supprimer une opération spéciale, décrite avec précision» [28]. El hecho de que Sto. Tomás use la analogía del espejo es significativo: el primer movimiento del alma es hacia el objeto, representado por la imagen, pero juntamente y por éste, se ve también la imagen como imagen, de modo propio y distinto, aunque indirecto. «Sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta, directe fertur in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo» (*De Veritate,* q. II, a. 6).

Además, preguntan estos tomistas; si el entendimiento, como tal, no tuviese una aprehensión suya de lo singular, ¿llegaría a ser imposible la vida?; puesto que se suprimiría toda posibilidad de pasar a la acción, la cual versa sólo sobre lo concreto. Para Sto. Tomás, el entendimiento práctico y el especulativo son una misma e idéntica facultad; pero el entendimiento práctico no podría en modo alguno disponer de los singulares si el entendimiento especulativo no los conociese verdaderamente. Tanto la cogitativa como el entendimiento conocen lo singular; pero no del mismo modo: el entendimiento, a diferencia de la cogitativa, lo aprehende «altiori modo» [29], es decir de un modo inmaterial, en cuanto no se detiene en las notas individuales de la sustancia concreta, sino que apresa el aspecto ontológico en cuanto ve señalada *desde* y *en* ellas la realización concreta de lo abstracto. Aunque la mirada de la inteligencia vaya pues directamente a lo universal, ella puede mantener aún en su campo de visión y en cierto modo, yo diría como en «visión periférica», lo singular, que está anunciado desde los sentidos internos, *análogamente a cuanto sucede en el Sentido Común,* el cual, además de la

28. J. Wébert O. P., «Reflexio», 310, nota.

29. «Intellectus qui singulare cognoscit, *alio modo* cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem: unde per illam formam non potest se extendere eius cognitio ultra singulare; sed intellectus singulare cognoscit per formam inmaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale *et* singulare». *In IV Cent.,* Dist. 50, q. I, a. 3 ad 3 (ed Parm. VII, 1250 *b*). Cfr.: *De Verit,* q. II, a. 6 ad 4; *ibid.,* q. X, 5 ad 5 «altiori modo». La cogitativa (y el sentido) aprehenden la concreción «qua talis» como es vivida por el sujeto; el entendimiento la conoce haciéndose una noción de cuanto se opera en la cogitativa: descripción que no parece ser difícil de confirmar con la experiencia personal de cada uno (cfr. *Q. De Anima,* a. 20, ad 17).

función propia de juzgar (y precisamente por ella), advierte y tiene compresentes los actos y objetos de todos los sentidos internos. De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de los objetos de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y los actos de los distintos sentidos; y de la misma manera que la cogitativa, en cuanto es facultad aprehensiva por discriminación *(collatio)* de los contenidos de valor real de los sensibles, debe tener presentes tanto los contenidos de experiencia actual como los de experiencia pasada; *así* el entendimiento, en cuanto es facultad discriminativa de lo particular y de lo universal, debe poder tener presentes en sí, tanto a lo universal, que es su objeto propio y el término *ad quem* de la abstracción, cuanto al fantasma de la cogitativa que es el término *a quo*.

La analogía del entendimiento con el sentido común es referida por el mismo S. Doctor en el comentario al texto aristotélico con el que se inicia esta investigación, y es bastante difícil no ver allí un argumento decisivo en favor de la exégesis tradicional, que Cayetano ha querido abandonar. «(Sed) opportet quod alia potentia 'discernat esse carni', idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit *dupliciter:* uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur potentiis omnino ad invicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: *sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem et quod quid est eius:* et illud oportet esse cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, *ita etiam* non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum; ipsum autem singulare, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur» [30].

30. *In III De Anima,* lect. VIII, nn. 712-713; doctrina repetida en *Quodlib. XII,* q. VII, a. 11.

Es por tanto por la función de facultad principal, y consecuentemente de conciencia universal de toda la vida del individuo, por lo que el entendimiento debe conocer lo singular: si sólo lo conociese la cogitativa, el entendimiento y la cogitativa serían como «dos hombres separados», y se perdería la unidad de conciencia. Sólo la admisión de un conocimiento de lo singular también por parte del entendimiento puede explicar el que razonemos también sobre los singulares, el que impongamos nombres propios a las cosas, el que formemos la proposición «Sócrates es hombre» y el que insertemos la menor particular en el silogismo prudencial [31]. Y no se diga que para todo esto basta la aprehensión de la cogitativa: ésta sigue siendo intrínsecamente una facultad de la sensibilidad y su función es esencialmente isagógica respecto a la vida del entendimiento, tanto bajo el aspecto práctico como bajo el especulativo y jamás puede llegar a ser principio suficiente de nuestra vida consciente. Cayetano, con su teoría del conocimiento «arguitivas in conceptu alieno», y nada menos que «quemadmodum cognoscitur deitas», ha ido realmente demasiado lejos, y los Tomistas, que se han sentido celosos de la tradición, han hecho bien en rebatirlo, incluso para salvar el Tomismo del agnosticismo radical al que conduciría aquella teoría en el momento que se sacaran sus últimas consecuencias. Particularmente Cayetano ha dado poco o ningún relieve en esta cuestión a la teoría tomista de la «conversio ad phantasmata», la cual está en el centro de toda la gnoseología tomista en cuanto proporciona la unión de lo concreto y lo abstracto en su ser dados a la misma consciencia humana.

3. Percepción intelectiva, abstracción e intuición abstractiva

a) *Conocimiento de lo singular y especie intencional*

A pesar del carácter elemental de nuestra investigación, debemos detenernos un momento en algunas nociones de orden sistemático:

31. Cfr.: Báñez, *op. cit. l. c.,* col. 1491 y col. 1500-1501. Para Sto. Tomás, cfr. *Q. De Anima,* a. 20, sed contra 1: «Formare propositiones non est

el excurso tendrá la ventaja de encerrar en un sólido cerco la solución definitiva del problema con la noción aristotélica de lo concreto, tal como ha sido señalada al principio del capítulo.

La admisión de un conocimiento propio y distinto de lo singular por parte del entendimiento, si resuelve un duro problema, plantea otro no menos delicado para una exégesis tomista que se preocupe de la plena coherencia de los principios interesados en la cuestión. Admitido que el entendimiento conozca verdaderamente, y en consecuencia por una cierta asimilación, lo singular, se debe admitir también que este acto suyo tiene un término mental, puesto que en la gnoseología tomista no se da asimilación intelectual alguna sin la producción de un «verbum» que sea para el alma la expresión interior del objeto conocido [32]. ¿Pero es posible tener un «verbum» para lo singular material? Para un tomista la cuestión es todo lo contrario que evidente. El «verbum» es lo que hay de más inmaterial y perfecto en nuestra vida, y se comprende muy bien cómo puede formarse al final del conocimiento abstractivo, puesto que éste está preparado por una adecuada especie impresa, fruto de la abstracción desindividuante. Se comprende también cómo a partir de las especies expresas, ya formadas, pueda el entendimiento, en la reflexión perfecta sobre sí, formar otras profundizando en el contenido de sus objetos. Pero no es fácil ver cómo se puede llegar a la formación de un «verbum» al final de aquella especial reflexión que conduce al conocimiento de lo singular, en la que concurren los factores más dispares, tales como los fantasmas concretos y las ideas universales. Esta dificultad, que no existe en la postura defendida por Cayetano, es fuerte para los otros tomistas. Pero ellos, por grave que pueda parecer la dificultad, no se han dado por vencidos y la han resuelto de una manera realmente ingeniosa. Admiten que el entendimiento llega a la formación de un «verbum» propio incluso de lo singular, pero se trata de un «verbum» formado de un modo especial y que

nisi intellectus. Sed anima, etiam coniuncta corpori, format propositiones cuius subiectum est singulare, praedicatum est universale; ut cum dico Socrates est homo; quod non possem facere nisi cognoscerem singulare, et comparationem eius ad universale».

32. I.ª, q. XXVII, a. 1: «Quicumque intelligit, ex hoc ipso intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens».

a la vez posee una función representativa enteramente particular. Tal «verbum» sería formado por el entendimiento en dependencia respecto al fantasma, de manera que el contenido universal de la especie inteligible, en cuanto viene determinado por el contenido individual del fantasma, se puede dividir, digámoslo así, en otros tantos «verba» de segundo orden que corresponden a los singulares en los que se ve realizado.

Francisco Silvestre de Ferrara plantea expresamente la cuestión: «*Utrum in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis*». Habiendo observado, contra Cayetano, que Sto. Tomás habla de un conocimiento distinto y no confuso, pasa a demostrar la necesidad de admitir un concepto propio, aunque no estrictamente quidditativo de lo singular: «Quia ad hoc ut aliquid intelligatur, necesse est ut praesens fiat intellectui obiective: ad hoc autem ponit S. Tomas necessarium esse conceptum, et ideo si debet intelligi singulari in sua singularitate, oportet ut formetur de ipso conceptus aliquis proprius, aut scilicet omnino distinctus ab alio conceptu, aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expresse scilicet singulare, in sua singularitate repraesentatus».

Según Sto. Tomás, repugna un concepto del individuo que sea causado por la misma cosa, siendo la primera intelección por abstracción a partir de las condiciones materiales: «Non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis, quae sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita, format in se conceptum phantasmatis et singularis a quibus ipsa species est aliquo modo causata. Nec oportet ut abstrahat ab hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit; quia ille conceptus immaterialis existens, et non determinatus ab hic et nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici» [33].

Este concepto, precisa Báñez, puesto que no abstrae sino que se refiere al *hic et nunc* y a las condiciones individuales del momento en que tiene lugar la reflexión, permanece intrínsecamente inadecua-

33. *In I C. Gentiles*, c. 65, n. XII, 2. El P. Wébert ha pasado sobre la dificultad del «verbo» quizás con demasiada facilidad: «Mais il n'a pas lieu de s'embarrasser d'une vue a priori si l'on a un fait psychologique bien attesté» (*art. cit.*, 310).

do: estando lo singular, por razón de la materia, a merced de la contingencia, el concepto que tengo presente de un singular no me puede informar con certeza sobre las condiciones que él mismo va a tener en el instante siguiente, por lo que exige, por decirlo así, ser puesto al día continuamente en dependencia de la experiencia actual [34].

Otros tomistas han preferido mantenerse en explicaciones más generales, y parece que el mismo Sto. Tomás mantuvo, con respecto a estas últimas explicitaciones de la doctrina, una prudente reserva. Así, tratando del conocimiento que puede tener el *alma separada,* el Santo niega que pueda conocer los singulares materiales en las condiciones naturales en las que ella se encuentra: ella no trae consigo más que especies universales. Pero, si en esta vida lograse formar conceptos propios de los singulares, ¿los podría llevar consigo a la otra vida? El Angélico niega decididamente que el alma separada tenga estos conceptos de los singulares y afirma que no puede conocer los singulares más que por especies infusas como los ángeles [35]: esta doctrina no atestigua ciertamente en favor de un «verbum» propio para los singulares materiales. Sin embargo, por otra parte, Sto. Tomás no defiende que estas especies infusas sean suficientes, para el alma, como lo son para el ángel, respecto al conocimiento de los singulares, sino que sólo dan al alma un conocimiento «confuso» que debe ser determinado de alguna manera. ¿Cómo?

La solución del Angélico puede ser muy instructiva: «(Ita) substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quian angeles per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animae vero separatae *confusam.* Unde angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur

34. BÁÑEZ, *op. cit.,* l. c., Dub. II, col. 1502: más abajo de Dub. III se niega que tal especie sea propia y adecuada (col. 1503).

35. *In IV Sent.,* Dist. 50, q. I, a. 3. Tenemos la negación en *Q. De Anima,* a. 20 ad 2: «Anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas».

vel per *praecedentem cognitionem,* vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem» [36].

¿Qué entiende el S. Doctor por la «praecedens cognitio» y la «aliqua affectio» que determinan y clarifican en el alma el contenido de las especies infusas, de manera que éstas representen directamente a los singulares? Por comedidas que sean estas expresiones, al menos dejan suponer que el alma lleva consigo a la otra vida algo que es razón para encontrarse, respecto a los singulares con que se relacionó en ésta, en la condición de conocerlos de modo distinto incluso cuando no puede valerse en manera alguna del concurso natural de la sensibilidad. Y puede ser muy bien que este algo sea alguna cosa muy similar a un «verbum»: ¿o por qué no decir también que el «verbum» de lo universal retiene siempre, incluso en el estado de separación, como una «signatio» respecto a los fantasmas a partir de los cuales ha surgido, análoga a la que mantiene el alma separada respecto a su cuerpo?

En este punto quizás no será inútil que volvamos a hacer algunas reflexiones de orden elemental: esto servirá para traer de nuevo el problema a su planteamiento básico. Se decía al principio que para Aristóteles, y más claramente aún para Sto. Tomás, el entendimiento humano puede tener en la reflexión un cierto *contacto* con lo real concreto y objetivar en él sus contenidos universales. Pero hay un escollo. Lo universal metafísico (de ello se trata) ¿no es por definición algo «absoluto», como un «separado mental», lo uno entre los muchos, lo necesario sobre los contingentes, lo participado más allá de los participantes?

36. I.ª, q. 89, a. 4. En la *Q. De Anima,* a. 20, aunque se admita la insuficiencia de las especies infusas, no se hace alusión alguna a la «praecedens cognitio» ni a la «aliqua affectio» de la Suma, pero se dice sólo de modo vago: «Sed tamen huius modi species determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur, vel ad ea quae afficitur vel quorum *aliquae impressiones vel vestigia* in ea remanent». ¿Qué pueden ser estas «impresiones» y «vestigia» que quedan en el alma separada por las cuales puede conocer los singulares? En el *De Verit.,* q. XIX, a. 2 y en *Quodlib.* III, q. IX, a 21 el texto es todavía mucho más seco y nada dice en torno al modo según el cual puede ser determinado a tales y tales singulares el contenido de las especies infusas. Por lo tanto, es probable que el pensamiento del S. Doctor hubiera progresado, al menos en lo que respecta a la claridad de exposición.

b) *La inmanencia de lo abstracto en lo concreto*

El escollo no es más que aparente, en cuanto se examina lo íntimo, tanto en la naturaleza del objeto, como de la del sujeto. Puesto que las esenciales materiales, que no son solamente formas, sino que constan de materia y forma, si en la abstracción intelectual fuesen conocidas sólo según la forma, con «precisión» y separación absoluta de su materia, no podrían ser conocidas de manera completa. En consecuencia es necesario admitir que también en la abstracción, aunque alejándose de lo singular y de la materia, el entendimiento mantiene todavía algún contacto con el uno y con la otra, por el que puede tener presente, junto a la forma «común», la materia «común», por lo que se tiene la esencia completa. Este contacto con lo concreto no se explica más que por una *referencia* a la sensibilidad que el entendimiento conserva durante la intelección. Y se comprende que esta referencia a la sensibilidad deba ser rigurosa, puesto que en el instante en el que el entendimiento quisiese abandonar completamente a los sentidos, sus contenidos se vaciarían de toda objetividad. Esta especial relación que debe tener el entendimiento con el sentido ha sido expresada con fuerza, primero por el mismo Aristóteles [37] y después con mayor claridad por Sto. Tomás, en la doctrina de la «conversio ad phantasmata»; es esta doctrina, y ahora podemos decirlo, la que ofrece la última raíz de la posición tomista acerca del conocimiento humano de los singulares materiales. Es el mismo Sto. Tomás el que en el artículo de la Suma (I.ª, q. 86, a. 1) se refiere expresamente a la «conversio».

«Quia sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit (intellectus noster), non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur [38]. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata... Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo.*»

La dependencia que tiene el entendimiento del sentido había sido

37. *De Anima,* III, 7, 431 *a,* 15 ss.

38. *De Anima,* III, 7, 431 *a,* 16; 8, 432 *a,* 7-8 *De Memoria* 1, 449 *b,* 34; el texto más significativo, al que alude Sto. Tomás es *De Anima* III, 7, 431 *b,* 2: τὰ μὲ νοῦν εἴδη τὸ νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

el objeto de la cuestión 84 donde se desarrolla una crítica a fondo de todas las formas posibles de platonismo (Agustinismo, Avicenismo...), para llegar al artículo 7, que, después de tanta polémica, quiere ofrecer el núcleo central de la gnoseología aristotélica. Planteado con claridad el problema: *«Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata»,* la respuesta negativa está fundada en dos grupos de pruebas, el uno sacado de los hechos, el otro de los principios. Se sabe que a la lesión de cualquier órgano sensorial, sobre todo central, sigue la supresión o el mal funcionamiento de los conocimientos correspondientes: «Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, *non solum accipiendo* scientiam de novo, *sed etiam utendo* scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum». Además la conciencia personal de cada uno atestigua que «quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet»; y esto lo hacemos también con los otros cuando nos esforzamos por hacerles comprender algo. La razón de todo esto es única: el hilemorfismo al que están sujetos tanto el sujeto cognoscente (el hombre), como el objeto conocido (las esencias materiales). Cito el texto, porque creo que tiene una importancia decisiva en el Realismo tomista.

«Huius autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli qui est totaliter a corpore separatus objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invivibilium rerum aliqualem cognitionem ascendimus. De ratione autem huius naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide; et de ratione naturae equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. *Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest* COMPLETE ET VERE, *nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens.* Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem».

Sin adentrarnos en los fundamentos metafísicos propios que tiene esta doctrina claramente tomista [39], bastará, para poner en claro nuestro problema, el constatar que, según el texto arriba citado, el entendimiento no se puede separar del sentido cuando pasa a los actos del entender: lo que en el pensamiento de Sto. Tomás equivale a reconocer que el entendimiento no puede pasar al conocimiento de ningún objeto universal si no es con la condición de que simultáneamente esté presente a la consciencia el fantasma de un objeto singular correspondiente. Se debe concluir entonces que la reflexión de la que ordinariamente se habla en los textos tomistas cuando se trata del conocimiento intelectivo de los singulares, no se considera una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente *(in actu exercito)* a todo acto de entender y que se tiene por tanto en cualquier abstracción de lo universal metafísico. Es éste el conocimiento de lo singular que el entendimiento se forma la primera vez en el movimiento que va «a rebus ad animam», y que hay que distinguir, como hace notar expresamente el mismo Sto. Tomás [40], del que el entendimiento puede tener en el movimiento

39. Tales fundamentos han sido puestos a la luz por Rahner en la obra citada la cual no es más que un comentario crítico-doctrinal al artículo 7 de la q. 84.

Con otro espíritu ha interpretado este célebre artículo el P. Santeler (p. 138 ss), quien piensa que la única posición posible a partir de los principios tomistas es la de Cayetano: la negación de un conocimiento inteligible de lo singular; por otra parte, las interpretaciones de Juan de Sto. Tomás y del P. Sladeczek hacen poca o ninguna cuenta de la cogitativa a la que Sto. Tomás confía una función central: en consecuencia, el Tomismo en esta parte se dispersa en el vacío... Nos parece que una refutación anticipada de la conclusión del P. S. ha sido hecha por Rahner, con el cual también yo convengo en sostener, casi *sine glossa,* la posición de Sto. Tomás, admitiendo la función de fudamento de la cogitativa, y sosteniendo a la vez que lo singular puede ser objeto per se del entender y esto de *dos maneras:* una primera implícita y confusa en el mismo proceso de abstracción *(reflexio exercita)* y una segunda, explícita y distinta, en la acción práctica, bajo el impulso de la voluntad y la dirección del entendimiento *(reflexio signata).*

40. «Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. *Uno modo* in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidie in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cogni-

propiamente reflexivo *(in actu signato)* que va «ab anima ad res». Sin embargo se debe advertir que lo universal metafísico, o bien la esencia en general, implica sólo la forma «in communi» y la materia «in communi» [41]; por esto es suficiente que lo singular, presentado por el fantasma, esté presente y sea conocido por el entendimiento en el modo en que es necesario para apoyar al entendimiento en la abstracción de la esencia «in communi». En este conocimiento es lo universal lo que es conocido directamente y lo singular es advertido sólo como término «a quo» de la misma abstracción, como muy bien ha interpretado Juan de Sto. Tomás el pensamiento del Angélico. Distinguida la abstracción negativa de la positiva (la metafísica), el gran tomista describe así la segunda:

«Abstractio positiva (est illa) quae separat naturam a conditionibus non pure omittendo et relinquendo individua, seu differentias

tionem sui actus et ulterius in speciem quae est actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta, et sic aliquam cognitionem de singulari accipit — *Alio modo* secundum quod motus qui est ab anima ed res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari...» *(De Ver.* X, a. 5). Según el P. Sladeczek *(art. cit.,* 213) en los primeros escritos del Santo, entonces aún un poco agustinizante, se tendría que el entendimiento conoce *primero* lo universal y después, indirectamente, lo singular, mientras según los escritos de madurez lo universal es comprendido *en* y *con («in* und *mit»)* lo singular; el texto del *De Veritate* citado aquí nos parece contrario a una división tan neta entre los dos períodos.

41. «Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, scilicet *communis* et *signata* vel individualis. Communis quidem ut caro et os; individualis autem et hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui ut dicitur; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus» I.ª, q. 85, a. 1 ad 2. Cfr.: *Ibid.,* q. XL, a. 3; *De Ver.,* q. II, a. 6 ad 1. *In VII Metaph.,* lect. 9, n. 1469.

La solución de la controversia en torno al conocimiento intelectual de los singulares no puede delinearse en consecuencia más que a partir de los principios metafísicos aceptados en torno a la estructura de lo concreto, por lo que sorprende no poco el oír al P. Sladeczek confiar la decisión definitiva entre la actitud agustiniana y la tomista a la Psicología experimental *(art. cit.,* 214).

individuales, sed cognoscendo id quod relinquit et id quod assumit et consequenter cognoscendo distinctionem inter unum et aliud» [42].

Por lo tanto la cuestión planteada entre los Tomistas de si el entendimiento, en el conocimiento de los singulares, debe formar un «verbum» propio de los mismos, podrá decir referencia sólo a aquel conocimiento explícito que se tiene en la reflexión «in actu signato», no a aquel implícito que es exigido para el conocimiento de lo universal. Puesto que en éste lo singular es conocido, como sigue diciendo muy bien Juan de Sto. Tomás, «in obliquo» y como «connotado», o sea «propter aliud». Para tal conocimiento no se exige un «verbum» especial. «Respondetur non requiri speciem reprae sentatem ipsum phantasma vel phantasiam seorsum ab objecto, nec quod cognoscatur in actu signato, quid sit phantasma vel phantasia, sed sufficit dari speciem repraesentamtem objectum ut abstractum a phantasmate, et consequenter connotantem illud in obliquo... Unde ratione talis connotationis convertitur intellectus ad phantasmata in quibus singularia ipsa repraesentantur. Quae reflexio sufficit ad cognoscendum singulare, ut mox dicemus, licet aliquando etiam perfectiori reflexione utatur, scilicet revertendo super actum suum et ex actu ad phantasma; non tamen semper id requiritur, ut mox dicemus» [43].

De este modo se explica por qué en el conocimiento directo ordinario que tenemos de los universales no advertimos siempre de modo distinto los fantasmas y la fantasía en acto, mientras que nos damos cuenta siempre de la «conversio ad objecta phantasmatum,

42. Io. a S. Thoma, *Lógica,* II pars, q. IV, a. 2, t. I, 347 *b*. Y antes aún: «Haec (abstractio positiva) non est aliud quam abstractio facta *cum cognitione positiva* termini a quo, qui relinquitur, et naturae, quae ab illa accipitur» *(ibid.:* q. III, a. 5, 335 *a).* Para este primer conocimiento de lo singular no es necesaria una especie particular, sino que «sufficit species universalis cum reflexione super phantasmata» *(Philosophia Naturalis, Physica,* pars IV (De Anima), q. X, a. 4, t. III, 331 *b).* La primera reflexión en la que el entendimiento conoce indirectamente lo singular, lo que acontece en todo conocimiento directo de lo universal, se realiza por medio de la especie expresa y no por la impresa *(ibid.,* 327 *b*-328 *a),* lo que sin embargo hace creer el P. Marechal (168).

43. Io. a S. Thoma, *Philosophia Naturalis, Physica,* pars VI, q. X, a. 4, ed. cit. III 328 *a.* Cfr. también: *Logica,* parts II, q. XXII, a. 1, ed. cit., t. I, 701 *ab.*

scilicet ad singularia secundum conditiones repraesentatas in phantasmate».

Gracias a estas precisiones de Juan de Sto. Tomás parece que quedan superadas las oscilaciones de los viejos tomistas [44] y de aquellos que se han opuesto a Cayetano con la admisión de un conocimiento propio y distinto de los singulares por parte del entendimiento, el cual puede por tanto conocer los singulares dos veces, primero de modo implícito, después de modo explícito, y es en el conocimiento explícito en el que (en todo caso) llega a la formación de un «verbum» propio de lo singular. Y se comprende cómo el entendimiento puede tener un conocimiento explícito de lo singular en la reflexión «in actu signato», porque ya en el conocimiento mismo de lo universal, por vía de la relexión «in actu exercito» que lo acompaña, lo singular había pasado el umbral de la inteligencia y había entrado en su dominio.

c) *Abstracción e intuición*

La doctrina tomista que admite *«secundum vera philosophiae principia quae consideravit Aristoteles»* [45] una unión sustancial natural entre alma y cuerpo, ha traído como consecuencia la admisión de una colaboración igualmente natural entre sentido y entendimiento: es por este camino por el que se ha admitido un conocimiento de los singulares incluso por parte del entendimiento. Entre el sentido y el entendimiento, y entre el fantasma y la idea, se realiza naturalmente una colaboración y subordinación mutua: lo universal ilumina con su luz y arrastra, cuanto puede, hacia la órbita de lo inteligible, a lo singular; éste, con su carácter de concreto, proporciona a la mente el fondo ontológico de aquel. Y como lo singular sería abandonado irremediablemente a una contingencia totalmente irracional si no fuese sostenido por lo universal, asimismo lo universal sería absurdo, como ha notado Varisco, ontológicamente «vacío», como en la «Wesensschau» de los Fenomenólogos, si no permaneciese de alguna manera ligado a lo singular. En una posición que defienda la

44. Son recordados por Báñez (1 c. Dub. I, col. 1493) y por Sladeczek (art. cit. p. 185 n.).

45. *Q. De Spiritualibus Creaturis,* a. 3.

total independencia del entendimiento respecto al sentido, no se sabe por qué la metafísica debiera tener más consistencia que las tumultuosas fantasías de un frenético. Tanto lo universal humano, como el fantasma, son por sí solos intrínsecamente inadecuados respecto al conocimiento objetivo y válido; pero por medio de la «conversio» del entendimiento sobre el sentido, necesaria en todo proceso de intelección, aquella inadecuación es eliminada dentro de los límites en los que puede eliminarse por una inteligencia finita y además obligada a desarrollarse entre las barreras del espacio y del tiempo. Por lo tanto el encuentro del entendimiento con el sentido y de lo universal con el fantasma es muy beneficioso, aún más, es la única vía de salvación. Por esto resulta bastante impropio el presentar la abstracción tomista como una «fuga» de lo concreto: en realidad el universal tomista está plantado por derecho de nacimiento en la realidad; y no es menos inexacto el entender la «conversio ad phantasmata» como una humillación, una constricción, un «golpe» que la mente debe resignarse a padecer [46]. Al contrario, el replegarse del entendimiento sobre el sentido es un encuentro, un abrazo espontáneo para la realización del acto cognoscitivo integral, es decir, objetivo y válido: no hay otro camino en un Aristotelismo coherente.

El pensamiento lógico es reconocido como objetivo en el Tomismo porque refleja al metafísico: pero la metafísica tomista es «realista» porque el entendimiento alcanza sus objetos como una «continuación» natural con el sentido. Es únicamente a través de la «conversio ad phantasmata» por lo que el entendimiento, encontrándose unido al sentido, llega a participar de la mirada intuitiva del mismo; por lo que se da también una cierta *intuición intelectual,* la que, por indirecta que sea, es suficiente para una referencia segura que sea un

46. «L'intelligence refléchissante rencontrera donc, dans la *species,* autre chose que l'expression pure de la spontanéité immateriélle: elle y rencontrera une relation de l'intelligible à de l'extrinsèque matériel, impénétrable et tyrannique; à quelque chose qui serait exigé comme un complément nécessaire de la *species,* mais ne serait définissable intellectuellement qu'en négatif, comme une lacune d'intelligibilité. Il semble que notre réflexion ne puisse aller plus loin: expérimentant du dedans l'immatériel, elle se heurte au matériel, et le perçoit comme une condition restrictive du jeu autonome de l'immatériel!». (Maréchal, J., 168). Por lo demás, el P. Marechal, que ha aceptado a ojos cerrados, y, más aún, ha exagerado la posición de Cayetano, no se ha dado siquiera cuenta de la otra corriente tomista.

«status in quo» en la objetivación. Aún debemos a Juan de Sto. Tomás una exposición eminentemente sintética y feliz, y precisamente en relación con nuestro problema, de este delicado aspecto del Tomismo. «Quod vero dicitur intellectus *intuitive* videre objectum, dicimus quod id habet dependenter a sensu et in quantum continuatur cum illo. Clausis autem sensibus, quantumcumque res sint praesentes, intellectus non potest intuitive cognoscere, quia non possunt illae species de tali praesentia certificare nihil mediantibus sensibus» [47].

A esta intuición, que el entendimiento humano realiza en dependencia del sentido, se la puede llamar *intuición derivada* o también *intuición abstractiva* [48] o *intuición implícita* [49]: los tres términos son equivalentes puesto que es una intuición que está implicada en el proceso de abstracción y que no se da si no es en dependencia del mismo.

Tal intuición está fundada sobre aquello que Sto. Tomás llama «continuatio» del entendimiento con el fantasma *(De Ver.,* q. X, a. 5), y siendo el fantasma la actualización del esquema perceptivo, realizada por la cogitativa bajo la dirección de la inteligencia, se puede comprender cómo el entendimiento puede tener un contacto inmediato, aunque indirecto, con la sustancia primera. A esta intuición de contenido concreto la acompaña en el entendimiento una intuición igualmente imperfecta, más aún, fundada en ella (teoría de la ἐπαγωγή), de los primeros contenidos inteligibles. Y así como la primera intuición lleva consigo un contacto inmediato del espíritu con lo material, de la misma manera la segunda realiza una forma de «contacto» —el término es aristotélico— de lo racional, propio de la naturaleza humana, con lo intelectual que es propio de la naturaleza angélica. Nuestra vida ha de desarrollarse en el seno de la colaboración de estas dos formas de intuición [50].

47. Io. a S. Thoma, *Philosophia Naturalis,* pars I, q. I, a. 3 (ed cit. II, 32 *b)* «Et in sentientia D. Thomae intellectus non habet speciem *directam* singularium, et tamen potest res singulares corporeas *intuitive* videre, quando sunt praesentes per sensum» *(Logica,* pars II, q. XXIII, a. 1, ed. cit. t. I, 723 *b;* cfr.: *ibd.* a. 2, 739 *ab).*

48. R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Dieu* 6, 110.

49. M. de Petter, *Implicite Intuitie,* 94 ss.

50. El P. Roland-Gosselin, en un detallado estudio en torno a la intui-

No queda por tanto insatisfecha la aguda exigencia que siente el pensamiento moderno de salvar la intuición: en lugar de truncarla, como hizo Kant, el tomismo la disciplina y limita su ámbito. Sin embargo los caminos modernos, puesto que tienden a la supresión dialéctica del sentido en el entendimiento o del entendimiento en el sentido, acaban por privar al conocimiento o del contacto con la realidad, o de la distinción entre lo verdadero y el hecho, entre facticidad y universalidad: en ambos casos el conocer queda reducido a un diálogo estéril que el alma hace consigo misma. Tanto Varisco, como Carlini y Orestano tuvieron viva conciencia del callejón sin salida que el pensamiento moderno se ha querido crear y han visto

ción, observa que este término es reservado en el tomismo únicamente a la «...sensation considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment des images, des souvenirs, des idées, qui intègrent chacune de nos perceptions», en cuanto «...la sensation est établie par l'espèce qui détermine le sens, en relation immédiate avec le sensible qui est son object propre». De manera que «lorsqu'il s'agit d'une sensation véritable et non pas d'une illusion ou hallucination..., l'object senti est torjours un object existant et individualisé: il est ceci, en cet instant». Concluía: «Il faut remarquer cependant que ni l'existence, ni le lieu, ni l'instant, ne sont l'object propre du sens: livrés matériellement ou accidentellement avec l'object propre, dont ils sont inséparables, ils ne sont connus que par l'intervantion d'autres facultés et à la suite d'une élaboration complexe. Les habitudes et la rapidité ou même l'instantaneité de nos perceptions journalières, ne doivent donner le change; si l'on veut ici parler d'intuition..., ce ne sera jamais que dans un sens dérivé, et par analogie avec la signification définie plus haut» (M. C., Roland-Gosselin, A, 723).

El P. Roland-Gosselin habla aquí de la sensación con el candor de un convencido mantenedor de la *Konstanzannahme* que más tarde, a juzgar por los apuntes póstumamente publicados de su «Crítica» él mismo habría abandonado ante la presencia de los progresos del análisis fenomenológico. También yo mantengo que para el hombre no se puede hablar de intuición más que en un sentido derivado, pero parece hoy asegurado que la sensación pura no se da prácticamente; y aunque se diese, es gnoseológicamente neutra, lo que quiere decir que su contenido no tiene ningún valor objetivo hasta que no está inserto en la trama global de un objeto determinado. Y esto tiene lugar en la cogitativa por la percepción sensitiva, y en la *conversio ad phantasmata* por la intelectiva: sostener esto no me parece que sea un salir del tomismo, sino más bien un ensanchar el tomismo histórico y hacerlo especulativo. Por lo demás, los mismos textos ahora citados del P. Roland-Gosselin muestran el malestar de este tomismo en el que el entendimiento tiene el peligro de ser excluido de lo concreto.

bien que el único camino de salida está en la interpenetración de un dualismo dinámico de sentido y de entendimiento: dinamismo que en ellos, sin embargo, no alcanza un suficiente equilibrio. La posición tomista me parece alejada de esta angustia, que sigue siendo una herencia kantiana.

Capítulo VII

LA PERCEPCION DE LO ESPIRITUAL

1. Inmediatez y centralidad gnoseológica del «Yo» (Maine de Biran)

La historiografía filosófica moderna, en particular la idealista, ha opuesto irreductiblemente el pensamiento greco-medieval al moderno, y la oposición está caracterizada por la centralidad que en el primero tiene el objeto y en el segundo el sujeto. Sería mérito exclusivo del pensamiento moderno la rehabilitación gnoseológica del yo desde el abandono, aún más, desde la servidumbre al objeto a la que estaba abandonado en el pensamiento clásico. La filosofía moderna que se inicia con el *Cogito* vivido y personal cartesiano, procederá gradualmente, pero de manera decidida, hacia la liberación completa del sujeto respecto al objeto, que se ha resuelto, en las últimas formas del actualismo, en una inversión radical de polaridad en la dirección del pensamiento.

Mi investigación no puede ocuparse de estos desarrollos sistemáticos que siguen siendo esencialmente hipotéticos: se mantienen o caen de acuerdo con el mantenimiento o la caída de los principios que los rigen. Los principios en cuestión son la escisión racionalista llevada a cabo por Descartes entre experiencia y pensamiento, y la tentativa kantiana de operar su unificación con el «Ich denke» trascendental en la síntesis categorial. Mi trabajo se sitúa en un momento que precede a ambos principios para negar su carácter indispensable y fundamental, no a *parte post,* sino a *parte ante* según un método regresivo.

La revalorización del Yo ha alcanzado la grandiosidad de un sistema en Fichte a través de la tríada de los trascendentalistas

alemanes, y en Maine de Biran a través de los epígonos del intuicionismo introspectivo en el que había desembocado la escuela de los Ideólogos. Maine de Biran consagró a su idea todo un programa de vida y de investigación y en él revive, después de la aridez del idealismo y la mediocridad de las perspectivas empiristas, el cálido sentimiento de la vida vivida, como un retorno que la filosofía moderna hacía al tipo agustiniano del pensar.

El valor que se reconoce a este romanticismo especulativo es el de haber intentado una conciliación, más todavía, una superación de la antítesis tradicional en la que se habían encerrado respectivamente el empirismo y el racionalismo, una superación de la antítesis entre el hecho y la regla. Las pésimas consecuencias que se habían derivado para el pensamiento a partir del aislamiento unilateral en el que hasta entonces se habían dejado al hecho y a la regla, demostraban que el aislamiento era un error y el error principal. Hecho y regla son por tanto inseparables. Está bien: pero, ¿cómo se unen? ¿se continúan? ¿son simultáneos? ¿o bien el uno tiene una precedencia sobre el otro?

Para Maine de Biran el «hecho» precede a la regla, con una precedencia gnoseológica, se entiende; entre los hechos hay uno, el *hecho primitivo,* que puede denominarse lo «primero gnoseológico»: de él sacan la propia consistencia todos los otros actos y se originan, por un parto prodigioso, las ideas maestras de todo ejercicio del pensamiento. Teoría de la percepción, gnoseología e introducción a la metafísica en el filósofo de Bergerac es una misma cosa. Por esto puede considerarse como un precursor de los problemas modernos, aunque su alma, espiritualmente enferma, le hubiera restringido los horizontes de tal manera que, siguiéndose a sí mismo, disminuyó en la persuasión que le había sostenido en los comienzos de su investigación.

(El hecho primitivo). M. de Biran intentó captarlo desde sus raíces; por ello comienza rechazando el concepto «atomista» de percepción, tal como se encuentra en Hume. La sensación simple del dato de un sentido particular, como la vista (ejemplo de las bolas de billar), no puede ser un hecho primitivo, y la sensación simple del perfume de la rosa en la estatua de Condillac es una invención de los filósofos y no puede ser considerada como percepción, puesto que están ausentes los datos integrativos de los otros sentidos y la contribución del sujeto.

El «hecho primitivo» en nuestro conocimiento no es en absoluto,

una sensación aislada, sino un complejo psíquico, que no tiene lugar más que en cuanto la impresión sensible concurre con la actualización del Yo, de un Yo, se entiende, no abstracto e inalcanzable como el de los alemanes trascendentalistas, sino concreto y personal, el «nuestro». Hecho, en este sentido, es: «Tout ce qu'un être et pensant aperçoit ou sent actuellement en lui ou hors de lui par quelque sens externe ou interne» [1]. Por tanto este hecho no es ni puede ser algo disperso e impersonal, sino que siempre se encuentra unido al sentimiento de nuestra existencia individual, con el que coexiste y convive y del que se distingue como el objeto del sujeto. En este sentido, todo hecho posee un carácter esencialmente relativo, es decir, comporta la relación de un sujeto que percibe y de un objeto percibido, objeto que no está necesariamente referido a algo externo, sino que puede ser también un hecho interno del mismo sujeto, aunque siendo siempre objetivo, o sea, real y no ilusorio.

Hallado este hecho, habremos encontrado el punto firme para una derivación de un completo sistema válido de categorías para la fundamentación crítica de la metafísica y con ella, de la ciencia en general: para M. de Biran el hecho buscado viene dado por la *«apercepción inmediata del esfuerzo voluntario».*

Tal apercepción es un *hecho,* porque es relación real entre dos términos distintos y a la vez unidos. En realidad la fuerza que realiza, o tiende a realizar, los movimientos del cuerpo se distingue necesariamente del término inerte que resiste, incluso obedeciendo, y que no se puede confundir con aquella en cuanto actuante, si no es separándola y concibiéndola independientemente de su ejercicio (de aquí la afirmación biraniana de la existencia y espiritualidad del alma).

Es un hecho *primitivo* puesto que la relación que lo constituye no es susceptible de un posterior análisis, sino que es «dada» como base.

Es, finalmente, el hecho primitivo del *«sentido íntimo»* puesto que en él el sujeto se ve a sí mismo, como Yo, en la acción que lo constituye. Es un hecho que está por tanto ligado a la conciencia de la persona y Descartes vio bien que es precisamente en la conciencia de la propia persona donde se da el fundamento de toda certeza: sólo que el *«Cogito ergo sum»* es todavía demasiado abstracto y es nece-

1. Víctor Delbos, 1097-1110.

sario constituir allí la experiencia más concreta e inmediata del *«Volo ergo sum»* [2].

El carácter fundamental del hecho primitivo consiste en que ni uno ni otro de los términos de la relación fundamental se constituye como dependiendo de algo extraño a sí. Por tanto el conocimiento del *yo* puede separarse hasta en su principio de aquel del universo exterior.

Otro carácter, no menos importante, es que, al identificarse o con el esfuerzo-causa, el *yo* tiene la apercepción interna de su existencia, y apenas puede distinguir esta causa, que es él, del efecto y de la contracción referida al término orgánico que ya no es él y que él realiza vertiéndose al exterior.

En fin, es del hecho o sentimiento primitivo del esfuerzo de donde se deduce ulteriormente la idea abstracta de fuerza, y de ella la de persona y la de sustancia [3].

El pensamiento biraniano, en su dirección fundamental, tiene una fisonomía muy clara, que se compendia en afirmaciones llenas de vigor y de claridad:

a) *Prioridad del hacer sobre el pensar;*
b) *Prioridad del conocimiento del sujeto sobre el del objeto;*
c) *Prioridad gnoseológica y genética de la causa sobre el resto de las categorías.*

El intento biraniano ha sido recogido recientemente por G. Nogué, quien ha querido integrar el análisis del esfuerzo desde un punto de vista totalmente radical. También según Nogué, M. de Biran no logró demostrar cómo este hecho primitivo pueda ser la fuente de las formas inteligibles y esto, porque describió mal el hecho primitivo considerándolo como un «equilibrio» del esfuerzo y de la resistencia y consecuentemente cerrado sobre sí. El ha desarraigado el esfuerzo voluntario de su raíz que es la *necesidad,* la que, a la vez, es la «forma originaria de nuestra relación con el mundo» y el «hecho verdaderamente primitivo». Es sólo a partir de este estado de necesidad, de esta «presencia vacía», desde donde se puede apresar la realidad verdadera del esfuerzo voluntario, del movimiento según su dualidad esencial, no de fuerza y de resistencia como M. de Biran pensaba, sino de apoyo y lanzamiento, y desde donde se puede descubrir el origen de las formas de espacio y tiempo y de las cualidades sensibles. «Cuando se examina un poco de cerca la constitución de las cualidades sensibles —observa Nogué— no se puede escapar a la hipótesis, que por lo demás confirman todos los hechos del lenguaje, de que estas cualidades sensibles no subsisten por sí mismas, como los datos de una contemplación ideal: ellas cualifican a las cosas cuya *íntima* esencia debe ser la de satisfacer una necesidad de nuestro ser. El conocimiento sensible implica la acción del sujeto a título de elemento necesario...; aquel es la representación de ésta en un lenguaje común al sujeto y al objeto [4].

2. M. de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie,* sect. I, cap. 2, 26-27 y Tisserand).
3. M. de BIRAN, *Essai...,* sect. II, cap. 1: Analyse des faits du sens intime, 187.

Sea como sea, el descubrimiento biraniano del hombre interior no se ha abandonado: tal descubrimiento ha alimentado la corriente más noble del espiritualismo francés contemporáneo y constituye una llamada que puede ser escuchada con fruto. El *yo* biraniano no es ni el yo cartesiano, encerrado en su pensar, ni aún menos, el yo kantiano, o peor fichteano, que se desarrolla esencialmente como principio y razón de la síntesis y del proceso cognoscitivo: por el contrario, es el *yo* viviente individual que hace asistir al surgir de las reglas del pensamiento.

M. de Biran estaba convencido de haber logrado superar, en sentido realista, el punto muerto en el que yacía la filosofía después de las resoluciones extremas del fenomenismo y del idealismo; aunque el «Journal intime» de los últimos años nos presente un espíritu insatisfecho y seriamente preocupado acerca de la consistencia de los pasos que había dado con tanta convicción en la época de los entusiasmos polémicos. Muchos críticos se han preguntado incluso si realmente M. de Biran alcanzó alguna conclusión definitiva para una posición decididamente realista y se han creído en el deber de dudar de esto por motivos, a nuestro parecer, bien fundados, tanto desde el

4. NOGUÉ, G., 13, 222 ss. Nogué se aproxima mucho, me parece, a la psicología inglesa de la «Conation» (Ward, Stout, Mc Dougall) en la que la organización primaria y la inteligible están bajo el dominio de la secundaria de la cogitativa.

punto de vista del análisis psicológico, como desde el de la impostación teorética.

Especialmente ha aparecido como ficticia aquella prioridad, en la que él tanto insiste, del sujeto sobre el objeto, de la causa sobre la sustancia: tal prioridad parece absurda y no menos unilateral que las direcciones a las que se quiere sustituir, como ha mostrado con evidencia F. Orestano. M. de Biran, aislándose tanto del pensamiento clásico como del moderno, ha permitido constatar que una interpretación especulativa adecuada de la realidad supera los recursos de la vida y de la limitada visión de un hombre. Sin embargo, aunque cayese la centralidad gnoseológica del *yo,* la apelación biraniana a la intrinsicidad que tiene el sujeto para el desarrollo del conocimiento del objeto, es decir la «coesencialidad», como la hemos denominado, del pensamiento vivido con el reflejo, se impone a todo realismo. Estoy persuadido de que la teoría tomista de la cogitativa la satisface como ninguna otra.

Además, en la teoría biraniana del hecho primitivo, el yo tiene una percepción inmediata de su existencia, como principio espiritual: el ser y las categorías nacen así en el regazo del sujeto, que después las hace extrínsecas, las integra, las diferencia en los objetos del mundo externo.

La observación, que M. de Biran desarrolla con finura poco común de análisis y con una convicción que arrastra, plantea graves problemas. Ella hace suponer que la experiencia del mundo externo en todas sus formas no tiene inmediatez alguna o contenido ontológico propio: afirmación que reviste especial gravedad, puesto que abandona de hecho al fenomenismo, que sin embargo se quería evitar, todo el mundo de la realidad externa que constituye, al menos en el lenguaje ordinario, la realidad objetiva κατ'ἐξοχήν. El concebir como gnoseológicamente *mediato* el conocimiento del mundo externo se ha llegado a concebir como el portaestandarte de la verdad del pensamiento moderno, y se ha pensado que puede tener un explícito encuentro incluso con la gnoseología tomista. En el capítulo precedente se ha demostrado con sólidos argumentos cómo en el tomismo auténtico el entendimiento puede tener una percepción *inmediata,* aunque indirecta, de los concretos materiales. El realismo tomista es realismo crítico, en sentido bien diferente del de «realismo mediato» puesto que el tomismo es una filosofía integral sin espasmos románticos ni gibosidades.

Finalmente M. de Biran ha apelado a la *experiencia de lo espiritual,* inmediatamente dado en la concrección del hecho primario. ¿Hay realmente, en el Tomismo lugar para una experiencia de lo espiritual? Y si lo hay, cómo estamos persuadidos de ello, en qué relación está con la percepción de lo concreto material? No pocos tomistas han rehuido el tomar en serio el problema: y sin embargo los textos tomistas y toda la inspiración del sistema no sólo son muy explícitos sobre el tema en cuestión, sino que constituyen en su complejo un ejemplo insigne de la originalidad especulativa del Tomismo respecto a los sistemas en los que se ha inspirado. Es por esto por lo que estoy persuadido de que se encuentra en el Tomismo una solución verdaderamente adecuada para el problema de la percepción de lo concreto.

2. La percepción de lo concreto espiritual en el aristotelismo tomista

La posición tomista acerca de la percepción de lo espiritual se desarrolla a través de la tensión de dos principios antagónicos, aristotélico el uno, agustiniano el otro.

El Filósofo no se ocupa directamente de un conocimiento intuitivo del alma, pero hace alusión lacónicamente al único conocimiento que puede tener de sí el entendimiento; al final de la perícopa que trata del conocimiento de los singulares materiales, plantea expresamente la cuestión de cómo se conoce el entendimiento a sí mismo, que se resuelve con la afirmación de que «el entendimiento se conoce a sí mismo como (conoce) las cosas inteligibles»[5]. En la Metafísica se dice más expresamente que «el entendimiento llega al conocimiento de sí en cuanto participa de lo inteligible» [6]: ello hace argumentar que el primer objeto del entendimiento no es su propia esencia sino los inteligibles en los cuales y por los cuales ésta se actualiza. Por enigmática que pueda parecer tal solución, afirma rigurosamente la

5. Καὶ αὐτός (ὁ νους) δὲ νοητός ἐστις ὥσπερ τὰ νοητὰ, *De Anima,* III, 4, 430 *a.* 2-3.

6. Ἐαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, *Metaph.* XII, 7, 1072 *b,* 20.

dependencia del entendimiento respecto a los inteligibles, que es ciertamente una resonancia platónica y será sistematizada por el Neoplatonismo en la subordinación, no ya sólo gnoseológica sino también ontológica, de los entendimientos a los inteligibles.

El principio agustiniano no contrasta con el aristotélico, sino que considera el problema en un momento anterior y más íntimo de cuanto quizás había hecho el Filósofo: más aún, casi parece que esta vez, mientras Aristóteles platoniza, S. Agustín aristoteliza. En realidad, precisamente en el lugar antes citado, Aristóteles afirma que «en los cognoscentes que son sin materia, el pensante y lo pensado son idénticos, puesto que se da identidad entre el conocimiento teórico y aquello que es susceptible de ser conocido de esta manera» [7].

Parece, pues, que el Filósofo afirma implícitamente que mientras las cosas materiales no son inmediatamente inteligibles, sino que para ser aprehendidas tienen necesidad de la mediación de la «especie intencional» —el entendimiento, siendo espiritual, no está sujeto a *esta* mediación.

S. Agustín va al corazón del problema: el *alma,* siendo espiritual, no puede conocerse a sí misma más que por sí misma. «La mente, de la misma manera que recoge las noticias de las cosas corporales a través de los sentidos del cuerpo, de la misma manera recoge las de las intemporales por sí misma. Por lo tanto el alma se conoce a sí misma por sí misma, ya que es incorpórea» [8].

* * *

Planteamos inmediatamente la cuestión en sus términos. También con respecto al alma, como con respecto a todas las cosas, se dis-

7. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τό νοούμενον. *De Anima,* III, 4, 430 *a,* 3-4.

8. «Mens ergo ipsa sicut sorporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea» (S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. IX, c. III, n. 2, P. L. 42, col. 962-963). En torno al innatismo que puede importar esta aserción en la ideología agustiniana, cfr.: Gilson, E., a, 102. Para el desarrollo histórico de toda la cuestión es siempre útil el vol. de L. Blanchet: *Les antécédents historiques du «je pense, donc je suis»,* Paris, 1920. Id., *La préparation du «cogito» cartésien dans la philosophie grecque,* en «Rev. de métaph. et de morale», 1933, pp. 187-230.

tingue el conocimiento de su existencia *(an sit)* del de su esencia *(quid sit).* El uno está al principio, el otra al fin del proceso de investigación; el uno considera la presencia en concreto del alma en el conocer, el otro su contenido ontológico universalmente considerado, como esencia, y sus propiedades.

En una conciencia despierta podemos distinguir la presencia del alma, de las facultades, de los hábitos, de los actos, de los objetos; se sabe que en el orden ontológico las facultades emanan del alma, los hábitos se forman por la repetición de los actos, y los objetos especifican a los actos, a los hábitos y a las facultades. ¿Coincide el orden del conocimiento con el ontológico, de manera que deba entenderse el dicho «anima seipsam per seipsam novit» en su sentido inmediato?

Para Sto. Tomás esto no es necesario, en cuanto que el «per seipsam» puede entenderse de dos modos:

a) puede expresar que lo que se conoce del alma es su esencia y no únicamente los accidentes;

b) y puede expresar también, no ya el objeto, sino el *modo* del conocer, de manera que el alma sea conocida en sí misma sin la mediación de otro proceso u objeto que la revele a sí misma.

El Doctor Angélico admite que el alma conoce «semetipsam per seipsam» en el primer sentido, lo niega explícitamente en el segundo. El conocimiento que el alma puede tener de sí misma es *condicionado,* tanto para la presencialidad existencial, cuanto para la comprensión esencial; sin embargo el condicionamiento del que se trata es característico y «sui generis».

Efectivamente Sto. Tomás no tiene dificultad en admitir que el alma, ontológicamente, está siempre presente a sí misma, mientras que las otras cosas no se le hacen presentes más que de modo intencional a través de la especie y los hábitos cognoscitivos. De ello se siguen dos consecuencias de gran importancia, o sea:

a) que el alma, poseyéndose así misma, puede llegar al acto de conocimiento de sí siempre que quiere;

b) que el alma, para llegar al conocimiento de sí, no ha de recurrir, como para el conocimiento de las otras cosas, al proceso de la abstracción de la esencia desde los fantasmas. Son estas dos consecuencias las que dan a la postura tomista el justo equilibrio

entre el intuicionismo simplista y el abstractismo, entre el conocimiento inmediato y el derivado.

Todo conocimiento que podamos tener del alma es, para Sto. Tomás, *condicionado,* aún cuando no todo conocimiento de la misma haya de considerarse rigurosamente *mediato:* exactamente, el conocimiento de su existencia es condicionado, pero directo e inmediato y no mediato; el conocimiento de su esencia debe ser mediato, o sea, adquirido por argumentación deductiva. Esto, porque el alma humana es la última forma en el orden inteligible, la cual agota toda su actualidad en informar al propio cuerpo, por lo que permanece como pura potencia en el orden inteligible, aunque, a diferencia de las formas materiales, sea en acto y no en potencia en el orden inteligible.

Con estas premisas la postura tomista se articula claramente en dos partes: el conocimiento de la existencia y el conocimiento de la esencia; cada parte contiene dos momentos de los cuales, dos, los extremos externos, son agustinianos, y dos, los extremos internos, son aristotéicos. *Et sic omnia consonat!*

Esquematicemos [9]:

A) *El conocimiento existencial en concreto.* Puede ser *habitual* y *actual:* el primero no es propiamente conocimiento sino sólo el fundamento del mismo; el segundo es propiamente conocimiento, más aún, percepción, o sea, aprehensión experimental que el alma tiene de sí.

(PRÓLOGO). «Cognitio quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo unde per hanc cognitionem cognoscitur *an est* anima, *sicut cum aliquis percipit se habere animam...* Quantum ad hanc primam cognitionem distinguendum est, quia cognoscere alquid est *habitu* et *actu*».

a) (Conocimiento habitual). (Sed) quantum ad cognitionem *habitualem,* sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est

9. Voy a hacer el análisis del *De Veritate,* q. X, a. 8. El artículo de la *Suma* (I.ª, q. 87, a. 1), por su concisión, se presta menos al análisis, aunque la doctrina sea la misma.

ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis suipsius: sicut aliquis ex hoc ipso quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens *percipere* illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod *percipiat* anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus: sed ad hoc sufficit sola praesentia animae, quae menti est praesen: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa *percipitur*» [10].

Las últimas palabras encierran toda la solución: sí, el alma «semetipsam per seipsam novit» en cuanto que es en ella donde se originan los actos del conocer en los que actualiza a la vez a los objetos y a sí misma. Esto puede ser quizás aristotélico, pero sin duda y sobre todo es agustiniano.

b) (Conocimiento actual). «Quantum igitur ad cognitionem *actualem,* qua aliquis considerat se in actu animam habere sic dico quod anima cognoscitur *per actus suos.* In hoc enim aliquis *percipit* se animam habere, et vivere et esse, quod *percipit* se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercre; unde dicit Philosophus in IX Ethic.: «*Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*» [11]. Nullus autem *percipit* se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et pervenit anima ad actualiter *percipiendum* se esse, per illud quod intelligit, vel sentit». Que el alma advierta su existir «per actus suos» puesto que «prius est intelligere aliquid, quam intelli-

10. Cfr.: *In I Sent.,* d. 19, q. V, a. 3 ad 4: «Non potest intelligi res sine actu intelligendi, unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi, unde non potest intelligi actus intelligendi non esse». Si el diablo puede conocer mejor que el hombre la esencia del alma, puesto que es espíritu puro, el hombre conoce más directamente la existencia: «Duplex est cognitio animae. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam daemon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animae, qua cognoscitur de ea quod est; et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actubus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quae autem sit natura cogitationis humanae, melius cognoscit daemon quam homo» *(De Malo,* XVI, 8 ad 7).

11. *Ethic. Nic.,* IX, 9, 1170 *a,* 30.

gere se intelligere» no interesa a S. Agustín, que intenta fundamentalmente encontrar de qué modo el alma humana puede ser una imagen de la Trinidad. Sin embargo para Sto. Tomás que sostiene, con Aristóteles, que el alma es forma sustancial del cuerpo, la precisión adoptada no es un mero matiz terminológico, sino que tiene un valor experimental y teórico de primer orden.

Pongamos de relieve, pues, que —según Sto. Tomás— respecto a la existencia del alma:

a) nosotros tenemos conocimiento sólo y en cuanto realizamos uno u otro de los actos conscientes de nuestra vida;

b) en este conocimiento el alma está presente en su carácter concreto («anima percipit se esse»); se trata por tanto de una verdadera percepción o quizás más exactamente de una «copercepción»; percepción de los actos, co-percepción de losprincipios en acto y consecuentemente del alma.

B) El conocimiento esencial (en abstracto). El conocimiento de la esencia de algo puede ser inicial confuso y terminativo distinto: el primero dice relación a la *aprehensión* primordial de una esencia, el segundo es propio de un tratamiento técnico según proposiciones (juicios) científicamente organizadas de manera que se produzca la certeza objetiva en torno a una naturaleza dada. El prólogo de esta parte del artículo termina con una observación estrictamente aristotélica que compara al alma, última forma en el orden inteligible, con la materia prima que es el último principio de realidad en el orden ontológico. De manera que, de la misma forma que la materia no existe y no se da a conocer más que por las formas reales que recibe, así el alma no se deja conocer más que por las formas intencionales, es decir, las especies inteligibles, por las que se actualiza en sus objetos. El tratado procede con paralelismo riguroso y brillante, y el S. Doctor no tiene que esforzarse en el fluir orgánico de sus reflexiones.

(PRÓLOGO). «Si loquimur de cognitione animae cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua

natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem et quantum ad iudicium».

a) (Quantum ad apprehensionem). «Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae cognoscitur a nobis *per species* quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III *De Anima.* Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut est talium formarum receptiva; quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae, investigaverunt».

Aquí se delinea el itinerario para el conocimiento del alma apuntado en la seca expresión aristótelica de que el alma se conoce científicamente a sí misma según una idea que está al final de una «sutil y diligente búsqueda», búsqueda bastante dificultosa, como sucede con el conocimiento científico de las otras esencias.

Las etapas de este itinerario son las siguientes:

a) percepción inmediata de la espiritualidad de la especie inteligible y del acto del entender;

b) conclusión por argumentación de la espiritualidad del principio próximo, el entendimiento, y del principio remoto, el alma.

1) «Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, *percipit* quod species qua intelligimus est immaterialis; alias esset individuata, et sic non deduceret in cognitionem universalis.

2) «Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt; et hoc est quod Philosophus dicit in III *De Anima* quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod *intellectus* intelligit *per intentio-*

nem in eo, sicut alia intelligibilia [12]: quae quidem intentio nihil, aliud est quam species intelligibilis actu: in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia».

Este momento, el segundo interno, es de inspiración casi exclusivamente aristotélica, como el precedente; en el último, el segundo externo en que termina vuelve de lleno la inspiración agustiniana, atemperada sin embargo por una vena, que no se descuida, de Aristotelismo.

b) (Quantum ad judicium). De forma paralela a la certeza que tenemos de la existencia del alma y de su actuar, por experiencia inmediata, tenemos la dificultad de determinar su íntima esencia: por esto se exige una investigación cuidadosa y sutil [13]. Si la naturaleza del alma fuese en realidad inmediatamente conocida, ¿por qué se han dividido los filósofos en tantas opiniones, mientras que están de acuerdo respecto a su existencia?

La noción científica y exhaustiva del alma se elabora a través de un sutil y delicado trabajo de argumentaciones, como se ha dicho, en el que tienen una función primaria de base los primeros principios *per se noti*. Los primeros principios son la participación que nosotros tenemos de la primera e inviolable verdad, a partir de la que todo conocimiento ha de ser verdadero.

«Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad judicium quod sentimus ita esse, ut *deductione* praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur in quantum intue-

12. La edición véneta dice: «...Oportet si intellectus in eo est ipsum intellectum, ut sit intellectum per se non per intentionem in eo, et si fuerit aliud aliquo modo, ut sit intellectum per intentionem in eo, incepit (Arist.) declarare quod est *intellectum per intentionem in eo, sicut aliae res intellectae:* sed differt ab eis in hoc, quod illa intentio est in se intellectus in actu et in aliis rebus est intellectus in potentia» (AVERROIS CORDUB., *In III De Anima,* tc. 15, ed. cit. 1562, t. VI, fol. 159 *v).*

13. «Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso *experitur* se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est» *(De Veritate,* q. X, a. 8, ad 8). «Ad secundam cognitionem de mente habendam (= quid sit) non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio» *(S. Theol.,* I.ª, q. 87, a. 1). Ya antes: *In I Sent.,* d. 3, q. II, a. 2 ad 3: «Anima sibi ipsi praesens est; tamen *maxima difficultas* est in cognitione animae». También en loc. cit., q. IV, a. 5: «...ad quam (cognitionem) vix magno studio pervenitur».

mur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit lib. IX de Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota (= prima principia) ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes».

* * *

En la *conclusión general* del artículo, Sto. Tomás puede, con legítima satisfacción, recordar que los dos puntos de vista, el agustiniano y el aristotélico, no son antitéticos esta vez, sino complementarios. «Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit: quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit».

Resumiendo: tanto el conocimiento del *an est,* como el del *quid est,* que el alma puede tener de sí misma, están «condicionados»: el conocimiento del *an est,* por los *«actos»* de conocimiento de los objetos (exteriores); el del *quid est* por el conocimiento de la *«especie»* inteligible, en la que aquellos objetos se hacen inteligibles.

En este proceso tenemos los siguientes conocimientos:

A) *a)* Conocimiento experimental y directo, aunque secundario, no primario, del hecho de ser de los actos.

b) Conocimiento experimental inmediato, pero condicionado (por los actos) del hecho de ser de los principios, del entendimiento (y la voluntad...), de los hábitos y del alma.

c) Conocimiento experimental inmediato (¿condicionado?) de la espiritualidad de la especie inteligible y de los actos.

B) *a)* Conocimiento deductivo y mediato de la naturaleza ontológica propia del entendimiento (y de la voluntad).

b) Conocimiento deductivo y mediato de la naturaleza y estructura ontológica del alma.

c) Particular dependencia de Dios en la formación de la teoría científica del alma y consecuentemente de su realidad espiritual.

* * *

Observemos enseguida que los tres modos enumerados en A) se dicen, aunque en grado y forma diversos, *percepciones* sin más, en el sentido que este término tiene de «cognitio experimentalis» de la realidad en su existencia concreta actual.

1) La percepción, entonces, que el alma tiene de sí misma a través de sus actos constituye una fuente de contenidos originales, los contenidos de la vida espiritual. La distinción de Stumpf entre «*Erscheinungen*» y «*Funktionen*» que sugirió a Dilthey la célebre división de las ciencias en «*Naturwissenschaften*» y «*Geisteswissenschaften*» había sido trazada por Sto. Tomás con mano segura y conciencia explícita de su importancia.

El lockiano «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu» no vale en el Tomismo más que para los objetos que dan conocimiento de sí a través de especies sacadas de los fantasmas, como son las esencias de las cosas materiales. El conocimiento de la realidad espiritual tiene un punto de partida propio y nuevo, aunque tenga lugar en continuidad y también en dependencia del otro conocimiento, puesto que se dan auténticas percepciones de la realidad espiritual [14].

Detengámonos un instante en estas formas de percepción. La primera, después de cuanto se ha dicho, no debería presentar dificultades especiales. S. Agustín, anticipándose en doce siglos a Descartes, había afirmado contra los Académicos: «Intelligo me intelligere», como una certeza inconcusa frente a toda duda radical. Esta conciencia inmediata y personal, y por tanto íntimamente vivida, es reivindicada por Sto. Tomás como argumento fundamental contra la aniquilación averroísta del alma y del entendimiento individual. El «*hic homo intelligit*» es para el Doctor Angélico un hecho tan evidente que no admite discusión, sino que constituye un punto de referencia obligado para toda teoría de la personalidad. Esto fue tratado por él con tanta pericia que logró atraer a la concepción ortodoxa al mismo cabeza del movimiento averroísta en París, Siger

14. «Dicendum quod principium humanae cognitionis est a sensu: non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter et interiorem actum voluntatis intelligit». (*Q. De Malo,* q. VI, ar. 1, ad 18).

de Bravante [15]. y mantiene aún hoy toda su fuerza contra las variadas tentativas de una reducción dialéctica de los muchos a lo Uno, a la que tiende, según las interpretaciones más acreditadas, el principio de la revolución copernicana, el «das Ich denke» de la apercepción trascendental kantiana. El así llamado «sujeto» o «espíritu» o «actividad» trascendental no tiene correspondencia alguna en los datos de la percepción inmediata; el «sujeto» o «espíritu» o «actividad» inmediatamente presente a cada uno es el «sujeto» o «espíritu» o «actividad» propios. Sto. Tomás, con su incomparable equilibrio, califica a los panteístas de cualquier tendencia con términos severos: «Quidam enim, *frivolis rationibus ducti,* posuerunt Deum esse de substantia cuiuslibet rei» [16]. Es en nombre de la dignidad de la persona humana y de sus valores por lo que Sto. Tomás rehusó adherirse a la teoría averroísta del entendimiento separado que, a su modo, era una teoría del sujeto trascendental, la cual difiere de las modernas espinozianas o postkantianas por una larvada consistencia metafísica que aquélla tenía y que éstas no tienen. Aunque el Tomismo no hubiera hecho nada más, esto sólo bastaría para señalarlo como el salvador del espíritu fáctico y realista, propio de la mentalidad greco-latina.

2) El objeto propio e inmediato del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales, y es en tanto que están implicados en esta aprehensión, en cuanto son *percibidos* no sólo los actos sino también los hábitos, las facultades y el alma misma: para todos vale el principio general «ninguna cosa se puede conocer sino en cuanto es en acto». Los actos, y por ellos las facultades y los hábitos, constituyen el *objeto secundario,* pero siempre —mientras se está en el campo existencial— inmediato de la percepción intelectiva [17].

Salvo para una percepción explícita de la existencia de los hábitos se requiere precedentemente una noción distinta de los mismos há-

15. «Ex positione sua (= Averrois) sequitur quod homo non intelligat, sed intelligatur magis» (*Quaestiones in libros tres de Anima,* III. 7, ed. Van Steenberghen 133). Esta obra, aunque no es cierto que pertenezca a Siger, muestra con toda evidencia el influjo benéfico del Tomismo sobre el maestro brabantino y no habría ya razón para litigar en torno a la oportunidad del elogio dantesco. Cfr. la demostración en: F. Van Steenberghen, especialm. 154 ss.

16. *De Veritate,* q. XXI, a. 4.

17. *Ibid.,* q. X, a. 9.

bitos, al contrario de cuanto sucede para la percepción del alma: de hecho muchos, saben que tienen un alma pero no conocen su naturaleza. La razón que da Sto. Tomás es tan profunda como evidente en el plano psicológico.

Realmente nosotros no percibimos ni la presencia de los hábitos ni la del alma, más que percibiendo los actos de los que tanto el alma como los hábitos son los principios. Sólo que el hábito es principio de un tal acto por su esencia, por lo que sí se conoce el hábito en cuanto que es principio de un tal acto se conoce su esencia; de igual manera que si sé que la castidad es la virtud que refrena la mente con relación a los pensamientos venéreos, conozco la esencia de la castidad. Sin embargo el alma no es principio de los actos por su esencia, sino por sus facultades, por lo que las percepciones de los actos del alma lleva consigo la *percepción de un principio de tales actos,* como el movimiento y el sentido: pero a partir de esto no se sabe todavía cuál es la naturaleza del alma. «Hae duae cognitiones *(an sit, quid sit)* circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, praesupponit notitiam qua cognoscit quid est habitus ille: non enim scirem me habere caritatem nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animae non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis inesse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab allicitis cogitationibus in veneris existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam sed per vires suas; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur» (*DeVeritate,* q. X, a. 9).

En el ámbito de la percepción inteligible de lo espiritual entran también los actos y los hábitos de la voluntad. S. Agustín había dicho: «Intelligo me velle» y el Filósofo había afirmado que el apetito racional permanece inmanente a la razón [18]. Pero toda cosa

18. Ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται. *De Anima,* III, 9, 432 *b, 5.*

que permanece inmanente de modo inteligible en un ser inteligente es necesario que sea conocida por él. Y en cuanto al acto de voluntad, el Angélico admite una percepción de su presencia y un conocimiento de la naturaleza del acto y de la naturaleza del principio que es el hábito o la potencia. Maine de Biran había visto en la percepción del esfuerzo voluntario el «hecho primitivo»: en realidad la percepción de las situaciones afectivas es, según Sto. Tomás, menos inmediata que la de los actos de conocimiento, por la evidente razón de que la facultad cognoscitiva realiza la más perfecta inmanencia ya que es principio tanto del acto, como del conocimiento del acto; sin embargo la voluntad es únicamente el principio del acto, no de su conocimiento [19].

En el tomismo pues la percepción de lo espiritual, aunque esté condicionada por la percepción de lo concreto material, tiene un puesto, no menos amplio en extensión, cuanto profundo por su función noética, como veremos más adelante [20]. Advirtamos sin embargo que esta doctrina no es forzada: no constituye en absoluto una solución de compromiso, sino que más bien surge a un tiempo de la más espontánea observación de la vida vivida y de la teoría metafísica de la emanación en el hombre de todas las facultades, comprendida la voluntad, a partir de la facultad que es la primera en dignidad, el *entendimiento.* Procediendo del entendimiento, las facultades y sus actos no se separan de él de manera que no permanezcan siempre presentes a él, por lo que los puede conocer a todos. Es el entendimiento, entendido como suprema unidad de conciencia, el que da la clave de la gnoseología tomista; una unidad de conciencia, sin embargo, predicamental, es decir, individual, no trascendental y despersonalizada [21].

19. *S. Theol.* I, q. 87, a. 4, Utrum intellectus intelligat actum voluntatis. Cfr.: también *De Malo,* q. VI, art. unic. ad 18.

20. Sin embargo vale siempre, en todo realismo aristotélico, lo que observa Pradines: «La vérité est que la perception externe est le problème fondamental de la psychologie et que c'est perdre sa peine d'en aborder aucun autre, si l'on se donne licence d'éluder d'abord celui qui les commande tous et où ils sont tous impliqués» (Pradines, M., I, 83).

21. «Ratio illa (...Nihil cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae...) procederet, si voluntas e intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subjecto different; sic enim quod est in voluntate,

3) ¿Tenemos un «conocimiento positivo» de lo *espiritual?* Nos parece que Sto. Tomás lo afirma cuando admite una *percepción propia de la espiritualidad de la especie inteligible:* es esta percepción, en cuanto constituye un conocimiento propio de lo espiritual, la que constituye el punto de partida para nuestra concepción de lo suprasensible, de Dios y de las sustancias separadas. «Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, *neutro* modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuales anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus»[22].

Si nos debiésemos reducir a predicar de Dios solamente los caracteres trascendentales del ser, nuestro conocimiento sería inconmensurablemente impropio y quizás la única posición lógica sería el agnosticismo teológico de Moisés Maimónides. Sin embargo con el conocimiento positivo que tenemos de lo espiritual, el «problema teológico» se abre también para la mente humana.

El Tomismo asimila aquí el meollo del pensamiento agustiniano. Es verdad que el objeto propio y adecuado de nuestro entendimiento son las esencias de las cosas materiales: éste es un punto básico en la gnoseología tomista. Sin embargo se mantiene el hecho de que sabemos bien poco respecto a la profunda constitución de

esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum (scil. intellectus) sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu» *(S. Theol.,* I, q. 87, a. 4 ad 1).

22. *Contra Gentiles,* lib. III, c. 46. Cfr. también: *De Veritate,* q. X, a. 8 ad 8; *S. Theol.* I.ª, q. 88, a. 1: «Ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, *per seipsam* cognoscere possit. Et hoc ideo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliqualem habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam».

El texto aristotélico al que se alude *(De Anima,* I, 1, 402 *a,* 4-6) es muy vago y no se hace en él mención de las cosas divinas. Esta parece haber sido una extensión que se debe a Averroes, como reconoce el mismo Sto. Tomás en otro lugar *(Comm. in I De Anima,* lect. I n. 7).

estas esencias; todo se reduce al conocimiento más o me
ximativo de algunas propiedades, halladas en la experiencia
Entonces el conocimiento de las cosas es adecuado cuando
dimiento logra alcanzar, en el complejo de sus propiedad
aspecto o contenido profundo a partir del cual se compren
derivadas y al que se subordinan todas las propiedades y
festaciones reales del ser. Pues bien, un conocimiento ta
nos niega con respecto a las cosas materiales o se nos co
raros casos y de manera máximamente incierta y confusa.
bargo nos es dado para el conocimiento de nuestra alma.
conocemos experimentalmente la operación propia y más
el entender, que revela perfectamente su naturaleza y a pa
que podemos argüir de modo apodíctico sus propiedades fu
tales: la libertad del querer, la espiritualidad, la inmortalidad
ma humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod
proprius eius, *perfecte* demonstrans virtutem eius et naturam

La percepción de lo espiritual constituye el segundo c
referencia de nuestro conocimiento de la realidad. El punto
tida para nuestro conocimiento positivo de lo espiritual es l
ción de la espiritualidad de la especie inteligible: percep
desta, pero innegable y suficiente. Sto. Tomás no se exti
torno a las modalidades de esta percepción. Podemos d
comúnmente es una «percepción secundaria», es decir, *conc*
dada en la aprehensión o en la percepción de alguna ese
terial. Y me parece que se puede decir que es sólo en est
mitancia en la que se nos puede dar la espiritualidad pe
mente, no sólo por el ejercicio del acto sino también por su
Nuestro conocimiento de la espiritualidad, aunque sea pr
siempre relativo, disminuido, comparativo. Nuestro conocimi
sitivo de lo espiritual se funda sobre el excedente que mu
especie inteligible respecto al fantasma del que surge y sobr

23. *S. Theol.,* I.ª, q. 88, a. 2 ad 3. El conocimiento analógico
(y de los ángeles) tiene por tanto para nosotros dos momentos, el
fundamental, el de las nociones transcendentales *(ens, verum, bonu*
otro más propio, el de las perfecciones de la vida espiritual, del que
ferentemente la teología tomista (cfr.: I.ª, q. 27, a. 1). Sin embarg
vida presente, nuestro conocimiento está vuelto al conocimiento de
materiales, como al objeto proporcionado (I.ª, q. 87, a. 1 ad 2).

se funda. El fantasma representa sólo objetos particulares, sin embargo la especie hace conocer lo universal: «Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, *percipit* quod species, qua intelligimus, est immaterialis: alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis» [24]. Puntualización sutil, pero que no puede pasarse por alto.

La percepción de la espiritualidad del entender y de la especie inteligible se determina por la inconmensurabilidad observable y observada por el entendimiento en el mismo proceso de abstracción. El proceso de abstracción es, para Sto. Tomás, un hecho experimental que se puede describir fenomenológicamente. «Et quod hoc sit verum, dice él de la existencia del entendimiento agente, *experimento* apparet: unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis» [25].

También en la controversia de la percepción de lo espiritual el Angélico ha dado un gran ejemplo de su método, el cual, a través de un repensar personalmente los problemas y de un estudio inmediato de las fuentes, se encamina a una solución en la que se conservan los valores positivos de las posiciones contrastantes y se eliminan las limitaciones sistemáticas.

24. *De Veritate,* q. X, a. 8. La importante ad secundam precisa: «Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visiones imaginaria..., sed ipsam essentiam animae consideramus»; y ad nonam: «Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sede quia *naturam speciei considerando,* quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in quod huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia».

25. *De Spiritualiabus Creaturis,* a. 10. «Et hoc *experimento* cognoscimus, dum *percipimus* nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia»: I.ª, q. 79, a. 4. Se sigue que «lumen intellectus agentis *per seipsum* a nobis intelligitur, in quantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu» *(De Veritate,* q. X, a. 8 ad 102).

Así, también esta vez, su posición logra ser la más objetiva, porque es la menos sistemática y es injusto insistir en los lugares comunes de que el Tomismo se mantiene alejado de lo concreto y de que permanece sordo a las invitaciones de la experiencia íntima, de la interioridad espiritual. Por el contrario, el Tomismo se ha preocupado por asegurar y valorar científicamente las bases experimentales del conocimiento suprasensible y de la vida moral. Los mismos franciscanos, como R. Marston, que tienen presente la solución tomista, a fin de cuentas la aceptan en sustancia [26]. Si tal solución fuese bien conocida por los escolásticos y por los mismos tomistas, no digo por la filosofía moderna, el así llamado «problema crítico» habría tenido un planteamiento y una solución muy distintos a los que estamos acostumbrados. En la postura tomista el movimiento primero y espontáneo del sujeto es el de procurarse un conocimiento del mundo, de manera que el espíritu llega a una *concepción* de la realidad y de la existencia sensible antes de conocer aún la naturaleza propia del alma espiritual [27]

26. Cfr.: ROGER MARSTON O. F. M., *QQ. de Anima,* q. I; expuesta al principio la posición tomista, inmediatamente es criticada por Marston con el argumento de que no es posible tener simultáneamente en el alma el acto de conocer la sustancia sensible y el acto de conocerse a sí misma, porque el alma y la sustancia sensible «sunt penitus disparata, et ideo simul ab anima cognosci non possunt» (ed. Quaracchi, 1932, 210). Pero el argumento no se mantiene firme. La sustancia sensible se hace presente en el alma por la especie que es espiritual como [illegible] acto de modo que el objeto en cuanto está presente al alma y el [illegible]nto se hace presente el objeto no son en absoluto objetos separados, desemejantes, sino semejantes y se dan el uno para el otro. Están separados sólo en el conocimiento científico, pero ahora no se habla de este conocimiento.

27. Por tanto estoy de acuerdo con Romeyer en que Sto. Tomás admite un conocimiento «propio» de lo *espiritual;* pero no estoy de acuerdo sobre la interpretación que hace Romeyer sobre la abstracción tomista, ni en la postura de que el espíritu tenga una percepción de sus actos, de la realidad y de la existencia de modo autónomo y de que tal conocimiento transportaría inmediatamente, en cierto modo, a los objetos sensibles (Romeyer, B., 137-148).

Para la posición del P. GARDEIL, cfr.: *La perception expérimentale de l'âme par ella même,* en «Mélanges thomistes» 219-237; el argumento ha sido reasumido en: *«La structure de l'âme et l'expérience mystique»* (1927, P. IV, q. I, t. II, 94-122). Pero el mismo P. Gardeil, en el artículo: *À propos d'un cahier du R. P. Romeyer,* 1929, no aceptó el acercamiento que quería hacer el P. Romeyer. Mientras para el P. Romeyer el conocimiento de las quiddida-

3. La Dialéctica del acto perceptivo

A) *El principio de la complementariedad.* La inserción tomista del conocimiento de lo concreto, tanto material como espiritual, dentro del conocimiento universal de las esencias materiales, nos parece un buen criterio para captar la originalidad de la psicología tomista respecto a los monismos gnoseológicos y a los dualismos de tipo cartesiano y kantiano.

Se ha visto que el conocimiento humano asciende por *etapas* y se organiza según «planos» de contenidos: síntesis sensoriales primarias y secundarias, conocimiento de las esencias materiales en abstracto y en concreto, conocimiento de lo espiritual en concreto y en abstracto.

La investigación fenomenológica, llevada a cabo hasta aquí llevaría a múltiples consideraciones al respecto: fijémonos en algunas

La primera es la constatación de una dualidad —no *dualismo*— intrínseca a toda función y forma de conocimiento humano: dualidad de sensibles propios y comunes en el conocimiento sensorial primario: dualidad de representaciones sintéticas primarias (fantas-

des sensibles es sólo excitador para el conocimiento que el alma adquiere de sí, según el P. Gardeil —como para Sto. Tomás— hay que admitir una influencia intrínseca y formal de la quiddidad material (abstracta) para la actualización de este hábito cognoscitivo (523, donde remite a *«La structure...»* II, 115).

La controversia ha sido objeto de una cuidada investigación experimental por parte del llorado Prof. Dwelshauvers en el Inst. Cat. de París con sujetos bien adiestrados, profesores y estudiantes universitarios. Los resultados fueron muy sobrios y en pleno acuerdo con la posición tomista, aquí formulada: «Los sujetos han descrito estructuras complejas...; han advertido la presencia de los hábitos mentales de la Escuela de Würzburg...; han notado los planos de la conciencia descritos por Bergson...; en ciertos momentos han llegado hasta la conciencia de un cierto «poder», una apercepción de lo que podría realizar su (de ellos) pensamiento: pero nada más» (Dwelshauvers, G., A, 543; cfr. el análisis de los experimentos en: *L'étude de la pensée,* lect. XVII ss. p. 153 ss.; las conclusiones, bastante sobrias, en pp. 175-176, donde se admite una «intuition par réflexion»). Aún más, parece que las investigaciones de la Escuela de Würzburg han sido guiadas por preconceptos filosóficos: «Il n'y a pas de preuves directes de l'existence d'une pensée pure; et, secondement, on reconnait que, pour isoler les attitudes pures, le pur savoir, on a soumis les constatations experimentales à une interprétation dont nous aurons bientôt à apprécier la valeur» (Spaier, A., p. 80).

mas de la fantasía) y representaciones sintéticas secundarias (fantasmas de la cogitativa) en el conocimiento sensorial secundario: dualidad de contenidos universales y particulares en el conocimiento intelectivo: dualidad de contenidos materiales y espirituales en la conciencia de un acto completo de conocimiento actual. Cada una de estas dualidades de contenido puede ser presentada como resultado de una correspondiente dualidad funcional: eficacia impresiva de los sensibles propios, eficacia organizativa de los sensibles comunes: absolutez de los sensibles *per se,* intencionalidad de los sensibles *per accidens:* actividad «formativa» de la cogitativa (fantasmas-esquemas) actividad universalizadora del entendimiento, universalización activa por parte del entendimiento agente, asimilación receptiva por parte del entendimiento posible...

Estos y otros dualismos, que se podrían señalar aún, expresan la compresencia que es compenetración y colaboración entre parejas de objetos, principios y funciones que están relacionados entre sí según una oposición de contrariedad dialéctica. Es mérito de la fenomenología el haber puesto de manifiesto los factores y las fases de esta dialéctica y será labor de la gnoseología el dar a esta dialéctica una interpretación que satisfaga adecuadamente las exigencias de un *realismo reflexivo.*

La esencia del problema gnoseológico, visto en esta forma regresiva, consiste en la determinación exacta del valor noético que compete a aquella compresencia de contenidos contrarios; y la conclusión más importante será aquella de decidir si tal contrariedad constituye apenas un momento inicial en el planteamiento de los problemas, que se supera enseguida en la progresión dialéctica del análisis; o bien si esta contrariedad anida en las entrañas del conocer humano como tal, de modo que tanto respecto a la función, como respecto a los contenidos, el conocimiento no se tiene, ni se desarrolla ni se justifica más que a través de ella.

En el Tomismo la respuesta no deja lugar a dudas: el dualismo, del que se habla, no es puramente inicial o metodológico, sino que más bien es esencial a la objetividad del conocimiento humano *qua humano.* Es decir, la dialéctica, tanto objetiva como funcional, no se agota en el sacrificio o absorción de uno de los términos por parte del otro, sino que es pertinente a la misma constitución del objeto y a su fundamentación: los monismos gnoseológicos que realizan aquella absorción unilateral (fenomenismo, idealismo) anu-

lan la misma dialéctica y con ello hacen imposible aquella «intencionalidad» por la que el objeto se pone para el sujeto y éste se actualiza en aquel [28].

Al respecto, basten por ahora algunas reflexiones elementales sobre los resultados del análisis fenomenológico.

a) *Sensibles propios y sensibles comunes.* La psicología fisiológica consideraba como inmediato los propios, como derivados, o sea adquiridos por asociación, los comunes: la Gestalttheorie invirtió exactamente la proporción. En realidad tanto unos sensibles como los otros son, en el propio ámbito, inmediatos y tanto los unos como los otros pueden ser, en el rendimiento del acto integral de la percepción, mediatos, es decir, dependientes y fundados. Realmente por el hecho de que la precepción de figura, movimiento... en el estadio más explícito dependa de la experiencia pasada no se sigue que también el primer núcleo de tales contenidos esté absolutamente en función de factores asociativos y no esté más bien dado inmediatamente en el primer darse de la experiencia. Igualmente por el hecho de que las síntesis formales de figura y movimiento... puedan influir y determinar la aparición de las cualidades sensoriales (colores, sonidos, pesos...), no se sigue la fenomenalidad absoluta de estas cualidades, como si fuesen un puro subproducto de las primeras, privadas de un natural fundamento cualitativo propio.

28. Brentano, en su repetición de la doctrina aristotélica de la intencionalidad, con el correr de los años, dio a la experiencia interior una función cada vez más preponderante. En el vol. I de la *Psychologie* (180-181) se dice que el objeto *primario* del oír es el «sonido», el objeto *secundario* es el acto de oír el sonido; en la percepción directa, entonces, el sonido es percibido *modo recto,* el acto de percibir el sonido *modo obliquo.* Hay por tanto un doble objeto en todo acto de percibir. En la reflexión se invierte la relación: cuando con la ayuda de la memoria reflexiono sobre el acto del percibir el sonido, el acto del percibir es el objeto primario y es percibido *modo recto,* el sonido es el objeto secundario y es percibido *modo obliquo.* De cualquier forma, lo más definitivo es el «sonido», el acto del percibir es copercibido en el percibir el sonido. La representación del sonido, dice Brentano, sin la representación del oír no es impensable; una representación del oir sin la representación del sonido contiene una abierta contradicción. El oír, como bien ha dicho Aristóteles al que Brentano alude expresamente, es percibido *junto (nebenbei),* ἐν παρέργῳ (Metaph., Λ, 9. 1084 *b,* 36) como añadidura. En el II vol. (138 ss., *Von der psychischen Beziehung auf etwas als sekundäres Objekt)* se demuestra que por objeto secundario de la actividad psíquica no se ha de considerar sólo la relación del sujeto con el objeto primario, sino toda la actividad psíquica, en la que con la relación primaria (v. gr. la relación al sonido) está incluida también la misma relación secundaria (la conciencia del oír). Según este desarrollo, acentuado en el III vol. (póstumo), Brentano concibe la percepción de las cualidades sensibles como la «percepción de nosotros mismos en una particular relación hacia el objeto externo», de modo que toda percepción ha de entenderse como una percepción interna, una *«Selbsterkenntnis»* en sentido amplio. Las cualidades sensibles, en cuanto son percibidas, son una actividad psíquica *(die psychische Tätigkeit).* Por vía de la conciencia secundaria, pensaba Brentano, es asegurada la relativa imposibilidad de que exista lo que está psíquicamente en acto, tal como es, y que no exista el objeto de la actividad psíquica por el hecho de que lo que es psíquicamente en acto, como tal, es idéntico con el objeto del que es en acto psíquicamente, puesto que la actividad que es percibida está incluida en la actividad del percipiente (Cfr.: *Psychologie,* III, 1, *Vom sinnlichen und noëtischen Bewusstsein,* I absch., kap. I § 8, p. 6 y nota de O. Kraus, p. 131 y § 5, p. 37 ss. II absch., kap. I § 2, pp. 53-54).

En realidad, hemos visto que la figura no es dada si no es por la eficacia impresiva de las cualidades cromáticas sobre la retina; por otra parte los colores no pueden tener eficacia alguna impresiva si no se adhieren a un continuo, cualificado así por ellos: no se dan colores sin figura, ni figuras sin colores. Una fenomenología analítica podría profundizar en el significado psicológico y gnoseológico de este hecho tanto en el ámbito de las cualidades sensoriales de un mismo sentido (por ejemplo las relaciones que ligan a los colores entre sí, a los sonidos, a las cualidades táctiles), cuanto en el de aquellas que pertenecen a diversos sentidos, a los sensibles comunes: entre los mismos sensibles comunes Aristóteles había asignado al movimiento una función «genética» respecto a los otros.

En torno a estos profundos problemas, la psicología antigua ha podido decir poco definitivamente; la psicología moderna se ha servido de gran cantidad de investigaciones experimentales (v. gr.: clasificaciones de colores, teoría de la consonancia y disonancia, teoría de la forma, teoría del comportamiento...), pero sus resultados positivos son bastante poca cosa respecto a cuanto queda por descifrar aún, incluso en el caso de las percepciones de contenido más pobre.

b) *Sensibles «per se» y sensibles «per accidens».* Me ha parecido de fundamental importancia para el realismo tomista el distinguir los sensibles «per accidens» tanto de los sensibles «per se»

como de los inteligibles puros «per se». Los sensibles «per se» constituyen el objeto adecuado de los sentidos «formales» (externos e internos: sentido común y fantasía); los sensibles «per accidens» son los inteligibles materiales, las «intentiones insensatae» o valores concretos, aprehendidos por la actividad discriminante de la cogitativa en cuanto esta llega a interpretar los datos actuales en función de los resultados de la experiencia pasada.

De este modo los sensibles «per accidens» son como bifrontes: por una parte están vueltos a los sensibles «per se», en los que se fundamentan; por otra se refieren a los inteligibles «per se», a los que fundamentan. El todo se resuelve en una «mediación» que ellos realizan entre lo sensible y lo inteligible como puente de conexión natural entre los dos mundos objetivos del conocimiento humano. Tal «mediación» se realiza prácticamente en la función de coordinación, integración y corrección de los sensibles «per accidens» respecto a los sensibles «per se» tanto propios como comunes, de manera que son los sensibles «per accidens» los que resuelven perceptivamente la tensión dialéctica entre los sensibles a la que se aludía hace poco y que viene señalada en la psicología contemporánea con el término «principio de la constancia perceptiva».

De esta forma el sensible «per accidens», en sentido estricto, en cuanto sensible, no es ni un color dado, ni una figura, ni un movimiento, sino el *valor cocreto* que pueden asumir para la vida real del sujeto uno y otro sensible, según la particular forma de síntesis perceptiva de ambos. La síntesis perceptiva es realizada por mediación suya según la forma *prácticamente más útil* para conseguir los fines prácticos de la vida individual.

c) *Sensibles «per accidens» e inteligibles «per se».* Como mediadores entre el sentido y el entendimiento, los sensibles «per accidens», mientras por una parte resuelven, con función descendente, la tensión dialéctica para la *percepción* de los contenidos sensoriales, por otra, con función ascendente, permiten la *objetivación* de lo abstracto en lo concreto y de lo universal en lo particular.

Entre lo sensible «per accidens» y lo inteligible «per se», entre concreto y abstracto, se genera una tensión dialéctica tanto objetiva como funcional, de naturaleza realmente nueva, aunque no carente

de analogía con la tensión dialéctica propiamente sensorial. De hecho mientras los sensibles propios y los sensibles comunes son, en cuanto al contenido, diferentes y heterogéneos y su mutua compresencia constituye un dato de hecho que no tiene una justificación gnoseológica inmediata; sin embargo los sensibles per accidens y los inteligibles per se de tal manera se implican en el conocimiento humano que los unos no son adecuadamente comprensibles sin la presencia de los otros.

Es, finalmente, por esta compresencia de lo concreto en lo abstracto y de lo abstracto en lo concreto por la que la mente percibe y aprehende lo corporal, representado *por la* especie inteligible y objetivado en los sensibles per accidens dados por los fantasmas de la cogitativa, y lo espiritual, percibido *en la* especie y objetivado en los actos y en las funciones superiores del sujeto cognoscente.

La última y, bajo ciertos aspectos, la más importante función dialéctica es aquella por la que nuestra mente, fundándose sobre el conocimiento de sus funciones superiores y de su naturaleza espiritual, procede a una determinación propia de la naturaleza divina y angélica. Pero puesto que tal conocimiento es fruto de razonamiento, y no objeto de percepción inmediata, queda fuera de la fenomenología pura.

Entonces, aún permaneciendo delimitado por ámbitos de propia objetividad cada uno de estos órdenes objetivos (contenidos sensoriales formales, contenidos de valor o sensibles «per accidens» contenidos inteligibles), es una abstracción querer considerar el contenido de un orden con independencia de lo que la corresponde en los otros órdenes. En el acto del conocimiento verdadero, o sea adecuado a la realidad, están presentes, en colaboración y subordinación, los contenidos de todos los órdenes: es éste *el principio de la complementariedad* [29].

Por ello, en el Tomismo, se explica la mutua implicación entr

29. No me parece que Lassen esté lejos de esta concepción cuando hab del dualismo perceptivo como de una «relación polar entre el yo y el mund en el originario encontrarse frente al mundo» (zur-Welt-Sein; término Heidegger), de una «grundsätzliche *Zweipöligkeit* der ursprünglichen Ersch nungswirklichkeit, die stets korrelative Ich-Gegenstandsspannung, die den en cheidenden Wesenszug allen unmittelbaren Phänomen-seins ausmacht» (La sen H., 4).

sentidos externos y sentido común, entre sentido común y cogitativa, entre cogitativa y entendimiento.

A continuación se precisará en qué medida puede todo esto contribuir a un planteamiento y justificación radical del realismo.

B) *El principio de la emergencia.* La derivación del principio de complementariedad exige algunas aclaraciones.

Realmente, si todo se redujese a la complementariedad señalada, no se sabría cuál es la razón de los principios de organización y consistencia del objeto adecuado del conocer. La complementariedad no dice más que mutua implicación; lo que se resuelve en una *reciprocidad circular* y desaparece todo punto de apoyo para una resolución objetiva de valor absoluto.

Verdaderamente la cuestión no se resulve así y el análisis fenomenológico que hemos llevado a cabo nos lleva a ulteriores precisiones. La más esencial de ellas consiste en sostener que la complementariedad no expresa más que un momento del proceso dialéctico del conocer, que se desarrolla hacia adelante, cuyo segundo momento viene dado por la *emergencia* de un contenido original, o se, cualitativamente nuevo, respecto a los fundantes.

Esto había sido expresamente reconocido por la primera escuela de Forma, que sin embargo cometió el error de buscar una explicación en el dualismo racionalista.

La emergencia consiste en el hecho de que en un cierto momento de la «maduración psíquica» se realiza en el alma como un «paso al límite», una superación de confines por la que la conciencia se actualiza en contenidos y formas superiores de vida. La emergencia se desarrolla gradualmente y se extiende a todo el ámbito de la vida consciente. En cada caso tiene como término «a quo» la función y el objeto inmediatamente inferior; como término «ad quem», la función y el contenido que se dice precisamente emergente; como principio generador próximo, la dialéctica interna a los objetos y a las funciones; y como principio generador remoto, el grado de perfección ontológica del alma según el cual ella está trascendentalmente ordenada a perfeccionarse infinitamente, aunque permaneciendo sujeta a un desarrollo en el tiempo.

Algunas aclaraciones elementales.

a) *La organización primaria.* La percepción sensorial tiene como fundamento los procesos físico-intencionales del estímulo. Pero con-

siderada por sí sóla, la sensación consiste en una asimilación vital perfectiva, es decir formal pura, de las cualidades reales, la cual (asimilación) se distingue con claridad de cualquier reacción físico-química contingente. Una primera emergencia infracognoscitiva sobre el estímulo físico se tiene en los procesos fisiológicos originados por él: el mismo orden de las progresiones naturales exige considerar la asmilación sensorial como una emergencia nueva, como de la que tenemos certeza inmediata de conciencia. El principio del Isomorfismo en el que se estancó la Gestalttheorie no significa otra cosa más que la aceptación del principio de la complementariedad independientemente del principio de emengencia: postura que niega a fin de cuentas la espontaneidad constructiva de la vida.

b) *La organización secundaria.* Los procesos físico-fisiológicos tienen, al menos en un cierto momento, un doble decurso: el uno natural o físico-fisiológico de reacción, el otro intencional, es decir, cognoscitivo por parte del alma y de la facultad en el órgano. La segunda emergencia es aquella que se realiza dentro de los contenidos sensibles como tales. El término «a quo» viene dado por los sensibles «per se», propios y comunes; el término «ad quem», la delimitación de los contenidos de experiencia en objetos particulares de valor, útiles para los fines de la vida; el principio generador próximo, la discriminación activa, o «collatio», ejercida por la cogitativa. El término «ad quem» de esta emergencia es doble o, mejor, presenta dos momentos: el uno consiste en la estructuración definitiva de los sensibles comunes tal como tiene lugar mediante la formación de los esquemas, que atribuyo a la cogitiva; el otro, en la cualificación de los objetos en relación a los valores concretos que ellos ofrecen para el desarrollo de la vida del sujeto.

Los dos momentos traducen las dos funciones que competen a la cogitativa, como facultad de cordinación suprema de los contenidos puramente sensoriales, y de preparación última para la abstracción y objetivación de los contenidos inteligibles.

Y ambos momentos señalan, al menos para el hombre, una real emergencia que la cogitativa obtiene por la «vecindad» o participación que tiene respecto a la facultad intelectiva. También por ésto, el objeto de la cogitativa es llamado sensible «per accidens».

c) *La unidad inteligible.* Así como los sentidos externos son insuficientes para la adecuada aprehensión de los propios objetos y

necesitan de la función sintética y discriminativa del sentido común; así como el sentido común, limitado a los contenidos actuales, necesita de la función sintética y discriminativa de la cogitativa para valorar y fijar los resultados útiles de la experiencia pasada: *análogamente,* la cogitativa no puede fijar los contenidos de valor más que en cuanto subyace ya o se encamina al establecimiento de una «regla» o criterio absoluto. La tercera emergencia es la del nacimiento de lo inteligible «per se», o bien de lo universal, a partir del sensible «per accidens».

La emergencia de lo inteligible consiste ante todo, en el Tomismo, en una aprehensión absoluta de valor (universalidad metafísica) y no propiamente en una estructuración o aprehensión de contenidos «nuevos».

Los contenidos formales inteligibles son los de los «sensibles per accidens» *(intentiones decem praedicamentorum),* pero aprehendidos a un nivel superior de validez: mientras la cogitativa los aprehende en el ámbito de los intereses concretos de la vida vivida individualmente, el entendimiento los aprehende en el ámbito de la esencia y del ser, es decir de lo universal y de lo trascendental, como valores absolutos.

Según Sto. Tomás tenemos una conciencia explícita y clara de estas diversas formas de emergencia, y en particular de esta última, en las que se lleva a cabo la laboriosa escalada que el alma debe hacer hacia los valores propios de su especie: «Et hoc *experimento* cognoscimus». Tal conciencia hace clara e indiscutible nuestra posición, nos da los medios para defenderla si fuese necesario, y nos coloca en la legítima satisfacción de gozar, aunque imperfectamente, de los valores supramundanos; nos da finalmente la posibilidad de argumentar con segura dialéctica la existencia de realidades transcendentes y divinas hacia las cuales se puede encaminar nuestra vida espiritual.

4. La Unidad de conciencia y los problemas de la dialéctica

El desarrollo dialéctico del conocimiento humano es por tanto un hecho y una realidad fenomenológica, no el fruto de una deducción o análisis trascendental. Tal desarrollo implica entonces una

duración, o sea una continuación en la dimensión temporal, en cuanto que no se tiene paso al límite, o bien emergencia, hasta que no se ha cumplido el desarrollo exigido por el estadio precedente. Existe por tanto, o al menos se puede distinguir, una dimensión temporal propia para cada grado de emergencia, y hay una dimensión temporal que abarca todo el proceso desde las primeras intuiciones sensoriales hasta las creaciones intelectuales más laboriosas y a las percepciones más densas. Hemos visto que el desarrollo, del que se habla, tiene lugar a través de procesos combinados de complementariedad y de emergencia, no por pura yuxtaposición de contenidos, como pretende el Asociacionismo, ni por pura creación del objeto como exige el Idealismo.

Tal desarrollo supone, tanto para un mismo grado como para el proceso global, que la sucesiva clasificación e integración de los contenidos objetivos esté presente en su discurrir a una misma conciencia. La *unidad subjetiva de conciencia* es por lo tanto la condición fundamental del desarrollo dialéctico del conocer: sin la unidad de conciencia no sería posible la complementariedad, y antes aún, la organización de los contenidos sensibles a través de la experiencia. Tanto menos sería posible la emergencia de los contenidos originales a partir de los contenidos precedentes: tanto la complementariedad como la emergencia, en tanto son posibles en cuanto los contenidos, por diversos que sean en valor y en grado, se hacen presentes a un único sujeto. El sujeto en cuestión no puede ser otro —la fenomenología no conoce otros— que el yo individual *(Hic homo).* No se niega sin embargo que en un estadio más maduro de la reflexión filosófica se pueda pasar a la afirmación de una conciencia trascendental: aquí sólo se advierte que tal afirmación no debe suprimir dialécticamente las conciencias individuales o privarlas de toda consistencia, sino que más bien es por una referencia al ejercicio de las mismas conciencias individuales por lo que se realiza el pase a lo transcendente [30].

30. Es lo que las recientes dialécticas del existencialismo así llamado teológico (Kierkegaard, Buber, Ebner, Cullber...) han intentado fundamentar, dando la vuelta a la dialéctica de Feuerbach del Yo-Tú (Cfr.: Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 62: «Die *wahre* Dialektik *ist kein Monolog des einsamen denkers mit sich selbst,* sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du»;* ed. Bolin-Jold, II, 319).

necesitan de la función sintética y discriminativa del sentido común; así como el sentido común, limitado a los contenidos actuales, necesita de la función sintética y discriminativa de la cogitativa para valorar y fijar los resultados útiles de la experiencia pasada: *análogamente,* la cogitativa no puede fijar los contenidos de valor más que en cuanto subyace ya o se encamina al establecimiento de una «regla» o criterio absoluto. La tercera emergencia es la del nacimiento de lo inteligible «per se», o bien de lo universal, a partir del sensible «per accidens».

La emergencia de lo inteligible consiste ante todo, en el Tomismo, en una aprehensión absoluta de valor (universalidad metafísica) y no propiamente en una estructuración o aprehensión de contenidos «nuevos».

Los contenidos formales inteligibles son los de los «sensibles per accidens» *(intentiones decem praedicamentorum),* pero aprehendidos a un nivel superior de validez: mientras la cogitativa los aprehende en el ámbito de los intereses concretos de la vida vivida individualmente, el entendimiento los aprehende en el ámbito de la esencia y del ser, es decir de lo universal y de lo trascendental, como valores absolutos.

Según Sto. Tomás tenemos una conciencia explícita y clara de estas diversas formas de emergencia, y en particular de esta última, en las que se lleva a cabo la laboriosa escalada que el alma debe hacer hacia los valores propios de su especie: «Et hoc *experimento* cognoscimus». Tal conciencia hace clara e indiscutible nuestra posición, nos da los medios para defenderla si fuese necesario, y nos coloca en la legítima satisfacción de gozar, aunque imperfectamente, de los valores supramundanos; nos da finalmente la posibilidad de argumentar con segura dialéctica la existencia de realidades transcendentes y divinas hacia las cuales se puede encaminar nuestra vida espiritual.

4. La Unidad de conciencia y los problemas de la dialéctica

El desarrollo dialéctico del conocimiento humano es por tanto un hecho y una realidad fenomenológica, no el fruto de una deducción o análisis trascendental. Tal desarrollo implica entonces una

duración, o sea una continuación en la dimensión tem
cuanto que no se tiene paso al límite, o bien emergencia,
no se ha cumplido el desarrollo exigido por el estadio pr
Existe por tanto, o al menos se puede distinguir, una
temporal propia para cada grado de emergencia, y hay un
sión temporal que abarca todo el proceso desde las prime
ciones sensoriales hasta las creaciones intelectuales más
y a las percepciones más densas. Hemos visto que el desa
que se habla, tiene lugar a través de procesos combinados
plementariedad y de emergencia, no por pura yuxtaposició
tenidos, como pretende el Asociacionismo, ni por pura cre
objeto como exige el Idealismo.

Tal desarrollo supone, tanto para un mismo grado com
proceso global, que la sucesiva clasificación e integració
contenidos objetivos esté presente en su discurrir a una m
ciencia. La *unidad subjetiva de conciencia* es por lo tanto
ción fundamental del desarrollo dialéctico del conocer: si
dad de conciencia no sería posible la complementariedad
aún, la organización de los contenidos sensibles a través d
riencia. Tanto menos sería posible la emergencia de los
originales a partir de los contenidos precedentes: tanto l
mentariedad como la emergencia, en tanto son posibles
los contenidos, por diversos que sean en valor y en grado
presentes a un único sujeto. El sujeto en cuestión no
otro —la fenomenología no conoce otros— que el yo
(Hic homo). No se niega sin embargo que en un estadio
duro de la reflexión filosófica se pueda pasar a la afirmaci
conciencia trascendental: aquí sólo se advierte que tal afir
debe suprimir dialécticamente las conciencias individuales
las de toda consistencia, sino que más bien es por una re
ejercicio de las mismas conciencias individuales por lo q
liza el pase a lo transcendente [30].

30. Es lo que las recientes dialécticas del existencialismo así
lógico (Kierkegaard, Buber, Ebner, Cullber...) han intentado funda
do la vuelta a la dialéctica de Feuerbach del Yo-Tú (Cfr.: Feuerb
sätze der Philosophie der Zukunft § 62: «Die *wahre* Dialektik *i*
nolog des einsamen denkers mit sich selbst, sie ist ein *Dialog z*
und Du»; ed. Bolin-Jold, II, 319).

En cuanto al dinamismo de la conciencia individual, cabría pensarlo como análogo, o más bien, como paralelo al de los contenidos: tendremos entonces una (unidad de) conciencia sensorial primaria, una (unidad de) conciencia sensorial secundaria, una conciencia intelectiva. Cada una de estas conciencias prepararía y después permanecería con respecto al acto de la emergencia como subfunción de la forma de conciencia superior. La pluralidad de las funciones de conciencia no iría en perjuicio de la unidad fundamental, en cuanto que en toda forma superior se establece una unidad superior que es comprensiva desde arriba de las formas inferiores. De este modo, la conciencia intelectiva expresaría la unidad suprema de conciencia por la que se constituye y se actualiza la persona en la consecución de los valores inteligibles y morales. Aquí la dialéctica del conocer alcanza su expansión más densa y profunda. Es por la unidad de conciencia intelectiva, como hemos visto, por la que se opera tanto la percepción de lo concreto material, como la de lo concreto espiritual y se engendra aquella desasosegada tensión entre valores terrenos y valores espirituales por la cual se plantea y se ha de resolver el problema central de la persona, el moral.

Pero nuestra investigación se limita a una «fenomenología elemental»; debemos apuntar ahora los problemas esenciales en los que recogeremos los resultados a los que nos puede haber conducido nuestro análisis de la experiencia inmediata.

* * *

El hecho que es el último fundamento de la «fenomenología del conocer» es aquel que oponía Sto. Tomás al monismo psicológico averroísta: *hic homo intelligit,* es decir la unidad de conciencia predicamental. Nosotros lo oponemos como un *hecho,* que no admite resolución dialéctica, a todos los monismos gnoseológicos a los que Hume y Kant han empujado a la filosofía moderna. No admite resolución dialéctica porque se presenta de por sí como la condición última para el ejercicio de la misma dialéctica y, por definición, en su campo la condición es anterior y no depende de lo condicionado, sino viceversa.

Admitido esto, es necesario aceptar también como criterio metodológico indiscutible que el modo de aparecer inmediato de los contenidos no puede ser dialécticamente mediato, sino que se acepta

con aquellas características de cualidad y de contenido que son dadas a la conciencia. Se quiere decir que la conciencia, una vez que es aceptada como «lugar» propio del conocer y como «criterio inmediato» en su ámbito del valor de los contenidos, no es aceptada en parte y en parte es rechazada, sino que es aceptada o rechazada en bloque para toda la esfera de lo fenomenológicamente inmediato. Ahora, esto «inmediato» no dice relación sólo al ser del acto y del sujeto, sino también al ser del objeto: no sólo al *cogito, ergo sum* —que es verdad, pero es una verdad superior el *«hic homo intelligit»*— sino también al *«aliquid est»,* si esto es afirmado por la conciencia. Ahora se ha visto que no sólo la conciencia se hace presente a sí misma en cuanto pasa al acto, sino también que la conciencia pasa al acto en cuanto el acto realiza la aprehensión de un objeto.

Entonces, si la conciencia es el criterio supremo para una fenomenología fundamental del conocer, y si esta fenomenología es una propedéutica indispensable para el planteamiento de cualquier problema especulativo, como creo que se puede convenir con la filosofía contemporánea, se deben aceptar las respuestas de conciencia ya en cuanto al *contenido de los objetos,* ya en cuanto al *modo* de aparecer y a las *condiciones* del aparecer que ella puede poner de relieve respecto a los mismos objetos. Una disminución del ámbito de la conciencia sería el repudio del principio mismo de la conciencia, puesto que no se sabe, una vez admitida la prioridad absoluta de sus datos inmediatos, por qué en algunos de ellos haya de seguirse su información y en otros no. Por tanto, si el principio de la conciencia parece demasiado incómodo o elástico, abandónesele y vuélvase al principio de la evidencia inmediata, propio de la metafísica clásica. Nosotros pensamos sin embargo que el principio de la conciencia admite en sentido y en uso no sólo legítimo, sino integrador de aquel objetivo de la evidencia, de manera que es precisamente en el ámbito del Aristotelismo tomista donde la fenomenología podría organizarse en todo el complejo de sus exigencias y de sus arduos problemas.

La unidad de conciencia, subyacente a las fases de un mismo estadio y a todos los estadios tomados en conjunto, permite el planteamiento del problema del origen, desarrollo y constitución fenoménica de los objetos: *problema psicológico.* Ciertamente las funciones que conducen a la emergencia de los contenidos no se dan

a conocer más que por el aparecer de los contenidos mismos, no antes; por lo que las funciones de la memoria tampoco son penetrables en forma intuitiva analítica. Esto no impide sin embargo que la conciencia, teniendo como compresentes las distintas fases y grados de objetividad de los contenidos, así como las situaciones psíquicas que determinan los momentos críticos de paso o de emergencia, pueda captar con seguridad los términos esenciales para el planteamiento y resolución del problema.

En la unidad de conciencia, la función superior tiene compresentes los contenidos de la inferior, y en toda pareja dialéctica cada contrario se presenta a la conciencia junto a su contrario; la misma conciencia se puede dar cuenta de las características por las que tales contenidos se presentan a ella como valores de realidad y a la vez se oponen según una gradación o incluso oposición que permanece interna a la realidad como tal: *problema crítico* o del grupo de valor de los contenidos.

Finalmente, puesto que es absurdo pensar en el valor real del objeto para la conciencia y en una gradación de valores que sea «dada», sin que a la vez vengan «dadas» a la conciencia las condiciones o bien los caracteres de reconocimiento de tal valor o de la gradación de valores, se plantea el último y supremo problema del pensamiento humano, en cuanto pensamiento, el de la constitución intrínseca del objeto en sí: *problema metafísico.*

El problema psicológico estudia las funciones y grados de la asimilación del objeto por parte del sujeto; el crítico, las condiciones para la determinación de los valores de realidad de los objetos; el metafísico, la estructura del ser en cuanto ser.

Si estos problemas tienen una respuesta, la tendrá también el de la *posibilidad de la metafísica en general.*

* * *

NOTA.—El término *«emergencia»* me ha parecido muy adecuado para señalar la superación que tiene lugar en el paso de un plano objetivo a otro. El concepto de emergencia está más o menos difundido por todas partes en la filosofía moderna. Se encuentra hasta en la Lógica de John Stuart Mill bajo la discusión acerca de las «leyes heteropáticas» de la causación (Bk. III, cap. VI, § 2). La teoría de Wundt acerca de la «schöpferische Synthese», en cuanto

tiende a establecer el hecho de que en todas las combinaciones psíquicas el producto no es la mera suma de los elementos separados, sino que representa una creación nueva, es a la postre una teoría de la emergencia.

El término fue aplicado por primera vez en sentido técnico por G. H. Lewes en su «Problems of Life and Mind» (Vol. II, Prob. V, cap. III) en oposición a «resultante», y él lo refirió a los hechos de la química y de la fisiología, en las cuales ciencias la combinación de los elementos o partes determina el surgir de algunas cualidades «nuevas», es decir, emergentes, mientras otras son meramente «resultantes» (por ejemplo el *peso* de un compuesto químico) de la suma de los elementos o partes.

Ciertamente la emergencia no es menos evidente en biología que en psicología, como ha puesto de manifiesto la teoría de Wundt y con mayor éxito todavía, Bergson con la teoría de la «Évolution créatrice» y de su «élan vital». Han desarrollado en forma más analítica el principio de la emergencia S. Alexander y sobre todo L. Morgan en el volumen de conferencias *«Emergent Evolution»* al que debo el conocimiento de la aplicación del término [31].

Debo advertir sin embargo que la noción de emergencia que se ha sugerido en las páginas precedentes tiene bien poco en común, además del término, con las teorías anteriores, aunque todos estos autores tengan a la vista el mismo problema fundamental que ocupa esta investigación nuestra.

No se sabe de hecho cómo puede J. S. Mill fundamentar la realidad de la emergencia desde el punto de vista de un fenomenismo ligado a la asociación. Wundt ha dado un paso adelante, pero su recurso a los «sentimientos», como principio fundante de la síntesis, ha hundido al problema en la oscuridad de lo irracional.

31. LLOID MORGAN, C., 2-4. Cfr.: 302 ss. El concepto moderno de evolución según las últimas visiones sobre el comportamiento de los cromosomas es un recurso explícito a la emergencia.

Köhler ha confesado explícitamente en la última obra suya que la teoría de la Gestalt es una consecuencia directa de la teoría de la evolución. «The priciple of evolution postulates that certain process, of which the organism is capable, have the structural characteristics of mental operations. Thus mental operations and their neural counterparts must structurally resemble each other, viz. the principle of psychophysical isomorphism follows from the principle of evolution» (Köhler, W., L. 396).

a conocer más que por el aparecer de los contenidos mismos, no antes; por lo que las funciones de la memoria tampoco son penetrables en forma intuitiva analítica. Esto no impide sin embargo que la conciencia, teniendo como compresentes las distintas fases y grados de objetividad de los contenidos, así como las situaciones psíquicas que determinan los momentos críticos de paso o de emergencia, pueda captar con seguridad los términos esenciales para el planteamiento y resolución del problema.

En la unidad de conciencia, la función superior tiene compresentes los contenidos de la inferior, y en toda pareja dialéctica cada contrario se presenta a la conciencia junto a su contrario; la misma conciencia se puede dar cuenta de las características por las que tales contenidos se presentan a ella como valores de realidad y a la vez se oponen según una gradación o incluso oposición que permanece interna a la realidad como tal: *problema crítico* o del grupo de valor de los contenidos.

Finalmente, puesto que es absurdo pensar en el valor real del objeto para la conciencia y en una gradación de valores que sea «dada», sin que a la vez vengan «dadas» a la conciencia las condiciones o bien los caracteres de reconocimiento de tal valor o de la gradación de valores, se plantea el último y supremo problema del pensamiento humano, en cuanto pensamiento, el de la constitución intrínseca del objeto en sí: *problema metafísico.*

El problema psicológico estudia las funciones y grados de la asimilación del objeto por parte del sujeto; el crítico, las condiciones para la determinación de los valores de realidad de los objetos; el metafísico, la estructura del ser en cuanto ser.

Si estos problemas tienen una respuesta, la tendrá también el de la *posibilidad de la metafísica en general.*

* * *

NOTA.—El término *«emergencia»* me ha parecido muy adecuado para señalar la superación que tiene lugar en el paso de un plano objetivo a otro. El concepto de emergencia está más o menos difundido por todas partes en la filosofía moderna. Se encuentra hasta en la Lógica de John Stuart Mill bajo la discusión acerca de las «leyes heteropáticas» de la causación (Bk. III, cap. VI, § 2). La teoría de Wundt acerca de la «schöpferische Synthese», en cuanto

tiende a establecer el hecho de que en todas las combina
quicas el producto no es la mera suma de los elementos
sino que representa una creación nueva, es a la postre
de la emergencia.

El término fue aplicado por primera vez en sentido t
G. H. Lewes en su «Problems of Life and Mind» (Vol. II
cap. III) en oposición a «resultante», y él lo refirió a l
de la química y de la fisiología, en las cuales ciencias la
ción de los elementos o partes determina el surgir de alg
lidades «nuevas», es decir, emergentes, mientras otras
mente «resultantes» (por ejemplo el *peso* de un compuesto
de la suma de los elementos o partes.

Ciertamente la emergencia no es menos evidente en bio
en psicología, como ha puesto de manifiesto la teoría d
y con mayor éxito todavía, Bergson con la teoría de la «
créatrice» y de su «élan vital». Han desarrollado en fo
analítica el principio de la emergencia S. Alexander y so
L. Morgan en el volumen de conferencias *«Emergent E*
al que debo el conocimiento de la aplicación del térmi

Debo advertir sin embargo que la noción de emerge
se ha sugerido en las páginas precedentes tiene bien poco e
además del término, con las teorías anteriores, aunque to
autores tengan a la vista el mismo problema fundamental q
esta investigación nuestra.

No se sabe de hecho cómo puede J. S. Mill fundam
realidad de la emergencia desde el punto de vista de un
nismo ligado a la asociación. Wundt ha dado un paso
pero su recurso a los «sentimientos», como principio fun
la síntesis, ha hundido al problema en la oscuridad de lo i

31. LLOID MORGAN, C., 2-4. Cfr.: 302 ss. El concepto moderno
lución según las últimas visiones sobre el comportamiento de los cr
es un recurso explícito a la emergencia.

Köhler ha confesado explícitamente en la última obra suya que
de la Gestalt es una consecuencia directa de la teoría de la evoluci
priciple of evolution postulates that certain process, of which the or
capable, have the structural characteristics of mental operations. Thu
operations and their neural counterparts must structurally resemble ea
viz. the principle of psychophysical isomorphism follows from the
of evolution» (Köhler, W., L. 396).

Cuán lejana esté la teoría bergsoniana de la aquí expuesta, resulta evidente, al menos para muchos tomistas, si se considera el irracionalismo sistemático que anida en la crítica bergsoniana a la inteligencia.

La postura de S. Alexander y más todavía la de L. Morgan merecerían un examen más atento, que tendría la ventaja de poner en claro una concepción robusta y coherente en sí, pero esto desviaría demasiado la atención que debemos conservar sobre el tema que estamos examinando; por lo que considérese suficiente haber apuntado este interés. La concepción de Morgan pone el desarrollo de la energía en manos de la causalidad divina llamada generalmente «the Activity», que ha de concebirse como totalmente inmanente al conjunto del mundo del que constituye el ápice de desarrollo, de forma análoga al Dios de Spinoza, en cuyo pensamiento confiesa explícitamente Morgan que se inspiró [32].

La «emergencia» tomista se funda sin embargo, si no me equivoco, en la noción de participación, la que, con base metafísica, supone la transcendencia real del participado respecto al participante y su inmanencia causal bajo forma de influjo para el aspecto dinámico y bajo forma de semejanza para el estático. Además, en el orden predicamental la participación hace ver a los seres ordenados en escala progresiva, en la que cada peldaño inferior retiene en sí como la sombra de la perfección del peldaño superior, según la metafísica dionisíaca que Sto. Tomás ha incorporado al Aristotelismo.

Es éste, bajo el aspecto doctrinal, el punto crítico más agudo de la investigación, pero que yo apenas debo tocar, porque es estrictamente metafísico y por haberlo tratado en otro lugar [33]. Aquí será suficiente con hacer dos observaciones elementales.

Para Sto. Tomás hay una emergencia —o «excedencia» como él prefiere decir— tanto en el ser como en el conocer. En el orden del ser tal emergencia explica la escala de perfección, que se observa en los grados ontológicos, como una «superación» que la forma intenta realizar por encima de las limitaciones de la materia, como

32. LLOYD MORGAN, C., 26-28; a. 236: «For me, in the good company of Spinoza and his followers, mind is within one of the two àttributes of nature'».

33. *La nozione metafisica di partecipazione* 2, 1950; cfr. 278 ss.

un salto hacia adelante. En el orden del conocer se manifiesta en la subordinación de las facultades inferiores a las superiores: en el hombre, dos son los casos más típicos de participación, a saber, la cogitativa y el entendimiento de los primeros principios. Este es la participación natural de la luz divina en nosotros; aquella, una participación del entendimiento en la sensibilidad. Desde el punto de vista estrictamente teórico, de la misma manera que la participación inteligible es el principio metafísico supremo que funda la crítica del conocer, así la participación sensible, la de la cogitativa en el entendimiento, constituye el principio supremo para una sobria teoría intelectualista de la percepción [34]. Y tal es la teoría que hasta aquí se ha esbozado —así al menos lo he intentado— en continuidad con el espíritu y la letra del tomismo.

Un texto del Angélico ilustrará mejor los distintos grados de emergencia en el orden real. «Considerandum est quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis *supergreditur* materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. 1.° Forma elementi non habet aliquam operationem *excedentem* qualitates activas et passivas, quae sunt dispositiones materiae corporalis. 2.° Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem *excedentem* qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis coelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. 3.° Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae: sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum, ipsa effectum proprium sortitur nutriendo (et) augendo usque ad determinatum terminum, alia huiusmodi complendo. 4.° Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur: ut videre, audire appetere et huiusmodi. 5.° Perfectissima autem formarum, i. e. anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem *omnino excedentem* materiam, quae non fit per organum corporale, scil. intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi (...), cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae *superexcedat* materiam

34. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2.

corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper *supremum infimi attingit infimum supremi,* ut patet per Dionysium, VII cap De Divinis Nominibus» [35].

En la teoría tomista los grados de la emergencia cognoscitiva son una continuación de los del ser, antes señalados, si es verdad que el conocer constituye y supone una forma superior de ser.

La aprehensión sensorial es ya una emergencia sobre las funciones fisiológicas del órgano del sentido. La síntesis en el sentido común y la «contracción» espacio-temporal de la memoria primaria o fantasía señala un segundo grado, en el que viene fijada la estructura primaria del mundo perceptivo. La cogitativa, que junto a la memoria organiza los objetos concretos según el valor real inmediato, es el tercer grado [36]. Ultima y fundamental emergencia constitutiva de nuestra especie es la inteligencia racional, a cuyo ejercicio está subordinado el de los grados y facultades inferiores. La inteligencia, que es la meta de toda la naturaleza, está en un cierto sentido al principio de la misma como razón inmanente del desarrollo hacia adelante, o emergencia, que la naturaleza presenta. En la naturaleza inferior la presencia de la inteligencia es de orden «ejemplar» en cuanto realiza el plan divino de manifestación del ser (finalidad, V.ª vía).

En el hombre se da además la participación real de la inteligencia, la cual, en un primer instante, especifica la misma naturaleza de las facultades inferiores según una relación trascendental a su respecto: en un segundo instante, el dialéctico, la inteligencia —en

35. *De Spiritualibus Creaturis,* a. 2.

36. Sin embargo para R. Allers: «The reference to the particular reason *(vis cogitativa)* is no explanation. This power, notwithstanding its peculiar dignity, is material, and its relation to the immaterial faculties is not easy to understand» (Allers, R., 129). Que la doctrina de la cogitativa es difícil, estoy dispuesto a reconocerlo, porque lo he comprobado: sin embargo tengo el convencimiento íntimo de que cualquier gnoseología, y no sólo la tomista, se dispersa y cae si no se la acepta.

cuanto es conciencia suprema— puede unir, porque las tiene presentes en sus actos y objetos, las otras facultades; y en cuanto aprehende la verdad por sí, puede influir dentro de ciertos límites en las mismas organizaciones inferiores, encaminándolas a una mejor realización de sus fines, que son los de la persona. La última razón de la que depende la validez de toda solución gnoseológica no puede ser, pues, más que metafísica: la tomista de la emergencia-participación puede resistir la confrontación con cualquier otra.

corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper *supremum infimi attingit infimum supremi,* ut patet per Dionysium, VII cap De Divinis Nominibus» [35].

En la teoría tomista los grados de la emergencia cognoscitiva son una continuación de los del ser, antes señalados, si es verdad que el conocer constituye y supone una forma superior de ser.

La aprehensión sensorial es ya una emergencia sobre las funciones fisiológicas del órgano del sentido. La síntesis en el sentido común y la «contracción» espacio-temporal de la memoria primaria o fantasía señala un segundo grado, en el que viene fijada la estructura primaria del mundo perceptivo. La cogitativa, que junto a la memoria organiza los objetos concretos según el valor real inmediato, es el tercer grado [36]. Ultima y fundamental emergencia constitutiva de nuestra especie es la inteligencia racional, a cuyo ejercicio está subordinado el de los grados y facultades inferiores. La inteligencia, que es la meta de toda la naturaleza, está en un cierto sentido al principio de la misma como razón inmanente del desarrollo hacia adelante, o emergencia, que la naturaleza presenta. En la naturaleza inferior la presencia de la inteligencia es de orden «ejemplar» en cuanto realiza el plan divino de manifestación del ser (finalidad, V.ª vía).

En el hombre se da además la participación real de la inteligencia, la cual, en un primer instante, especifica la misma naturaleza de las facultades inferiores según una relación trascendental a su respecto: en un segundo instante, el dialéctico, la inteligencia —en

35. *De Spiritualibus Creaturis,* a. 2.

36. Sin embargo para R. Allers: «The reference to the particular reason *(vis cogitativa)* is no explanation. This power, notwithstanding its peculiar dignity, is material, and its relation to the immaterial faculties is not easy to understand» (Allers, R., 129). Que la doctrina de la cogitativa es difícil, estoy dispuesto a reconocerlo, porque lo he comprobado: sin embargo tengo el convencimiento íntimo de que cualquier gnoseología, y no sólo la tomista, se dispersa y cae si no se la acepta.

cuanto es conciencia suprema— puede unir, porque las tiene
sentes en sus actos y objetos, las otras facultades; y en cu
aprehende la verdad por sí, puede influir dentro de ciertos lí
en las mismas organizaciones inferiores, encaminándolas a una
realización de sus fines, que son los de la persona. La última
de la que depende la validez de toda solución gnoseológic
puede ser, pues, más que metafísica: la tomista de la emerg
participación puede resistir la confrontación con cualquier otra

TERCERA PARTE

LOS PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGIA

Capítulo VIII

EL PROBLEMA PSICOLOGICO

1. Contenidos y funciones

El funcionamiento perceptivo de una conciencia adulta se presenta *casi* como el entrar en acción de un delicadísimo, pero bien montado, mecanismo, por la simple presión de una palanca o de un botón; menos vagamente, el acto de percepción prorrumpe en su espontaneidad como por una «conexión» que el confluir de los contenidos perceptivos realiza entre el alma y la realidad. La conciencia adulta tiene cierta analogía con una central telefónica, para la que los datos de experiencia son los «números» cuya combinación conjunta forma la conexión dinámica del contacto.

Lo que más importa en una central telefónica es que todas las conexiones funcionen actualmente: basta con que una sola esté bloqueada para que la comunicación ya no tenga lugar. Sin embargo el funcionamiento de la conciencia es bastante más ágil y dispone de muchas vías virtuales que pueden llevarla al contacto con la realidad.

Más aún: la comunicación por teléfono tiene lugar sólo cuando el mecanismo se ha montado totalmente y la primera lo mismo que la última llamada telefónica tienen las mismas exigencias de técnica. Por su parte, la percepción tiene lugar según múltiples y diversos estadios: quiere decir que su mecanismo no está dado de una vez para siempre, no está montado todo de un golpe, sino que se construye gradualmente.

El teléfono, en su aspecto mecánico, ha alcanzado ciertamente un desarrollo estupendo: baste con pensar en nuestros teléfonos urbanos automáticos comparándolos con aquellos de manivela de no hace muchos años; pero mi teléfono automático no se desarrolla

con el uso: más bien tiende a estropearse. Sin embargo el mecanismo de la percepción está siempre abierto a ulteriores desarrollos perfectivos y es en este desarrollo en el que van surgiendo las conexiones que pueden crecer más y más en complejidad de estructuras y variedad de contenido. Además los teléfonos automáticos se construyen en serie: los mecanismos perceptivos son total y absolutamente construidos «fuera de serie», sea lo que sea lo que pueda decirse acerca del comportamiento de los gemelos con un mismo corazón. Pero esta construcción no viene al caso: como fundamento suyo están los órganos, las estructuras fisiológicas, las necesidades y las tendencias comunes a toda la especie. La construcción, de la que se habla, se efectúa en la aplicación de los órganos, en la satisfacción de las necesidades inherentes al ejercicio mismo de la vida.

La «fenomenología» de la percepción tiende a poner de relieve, partiendo de los contenidos y de las funciones de la conciencia adulta, los planos de objetos y de funciones y las graduales formas de organización que han conducido al funcionamiento actual.

Evidentemente no se pretende ofrecer una narración cronológica de la teoría de la conciencia: todo lo que de cierto podemos decir es que tal historia ha existido o existirá de hecho para cada conciencia, que existen puntos de partida y que sobre tal historia aparecen, aunque de modos diversos, «crisis de paso» que son decisivas para el ejercicio de la percepción en su estadio definitivo. Que la percepción, tal como ahora se lleva a cabo, tenga una historia, que esta historia tenga ciertos puntos de partida obligados y que se desarrolle en ciertos modos determinados, es una constatación de hecho que podemos tener por el simple examen de cualquier contenido de experiencia actual.

El primer paso de la «fenomenología» es el de afirmar la realidad de esta «historia», el de señalar los puntos de partida y el de indicar las etapas principales: es cuanto se ha intentado hacer sumariamente hasta aquí para el aspecto descriptivo en el volumen I, para el funcional en el presente, aún en curso.

Y el primer resultado es la afirmación de esta *historia como proceso de desarrollo:* con ella la fenomenología desconfía del objetivismo absoluto y del dualismo racionalista separatista.

El objetivismo absoluto sostiene que el contenido noético es dado tal cual inmediatamente en su absolutez según el principio «simile simili cognoscitur» entendido en sentido absoluto. Para los

«Naturalistas» y para Demócrito ello expresaba la relación entre los elementos de los órganos del sentido y los de los cuerpos: en Platón se aplicaba también a lo inteligible puesto que el alma en tanto conoce, en cuanto que por vía de la ἀνάμνησις retorna y logra tomar conciencia de las ideas que de algún modo permanecían adormecidas en sus profundidades.

En ambas explicaciones, materialismo e idealismo objetivo, se suprime toda posibilidad de *desarrollo* real: el alma *es ya,* física o idealmente, lo que conoce. Sin embargo la fenomenología constata que el alma *pasa* del no tener al tener los contenidos que conoce.

El fenomenismo absoluto de los Pirrónicos, de Hume, de los Actualistas tiende sin embargo a identificar progresivamente el objeto con su devenir subjetivo en la conciencia: lo que verdaderamente es, no es ni el sujeto, ni el objeto, sino el acto del instante, como «acto puro» irrelativo, que no va fuera sino que se desenvuelve en sí, dentro de sí. El objetivismo como el fenomenismo absoluto rechazan la verdadera dialéctica y suprimen la historia, puesto que no es dialéctica y no constituyen historia ni el reflejo transparente de la realidad, ni un contradictorio devenir que anula en el momento B el momento A que lo ha condicionado. Se comprende entonces por qué los idealistas son muy pródigos en el criticar y en el poner obstáculos a la fenomenología.

Sostengamos por tanto que la percepción, del mismo modo que en el acto comporta un proceso de organización, así, en la consideración retrospectiva, comporta un *proceso de desarrollo.* La «dialéctica» perceptiva es por tanto doble; la una dice relación al constituirse actual de una percepción, la otra indaga las fases y los «procesos de paso» en el devenir de la conciencia. En realidad en ambos casos se trata de un proceso fundamentalmente idéntico que abarca tanto a los contenidos, como a la función: la diferencia está sólo en el distinto grado de organización de las funciones y de claridad de los contenidos.

Una primera función de la fenomenología consiste en señalar los contenidos y las funciones verdaderamente fundamentales: puesto que toda percepción y toda experiencia de una conciencia adulta no es una cosa tan simple como muchos creen. Una percepción, incluso la más ordinaria como: «Veo la pluma correr sobre el papel», si queremos entenderla bien, exige una teoría completa del conocimiento.

Procedamos esquemáticamente. En un análisis regresivo toda percepción se presenta con especiales caracteres ya en cuanto al contenido, ya en cuanto a la organización, ya en cuanto a la persuasión de realidad que la acompaña.

a) En cuanto al contenido

Se ha visto que la percepción de una realidad externa implica contenidos sensoriales y contenidos inteligibles: es éste el dualismo fundamental que tiene interés respecto al problema de la percepción y de todo el conocimiento humano en general. El análisis regresivo ha profundizado en esta constatación elemental introduciendo algunas determinaciones nuevas, más exactas: de contenidos sensoriales *formales y reales* (sensibles «per se», sensibles «per accidents») y, entre los sensibles «per se» de *sensibles propios* y de *sensibles comunes*. En cuanto a los inteligibles, se puede decir que en la percepción se presentan bajo dos aspectos: primero como contenidos de vida vivida y son los mismos sensibles «per accidens» y además como contenidos inteligibles distintos, aprehendidos —no simplemente en abstracto— sino concretamente en una referencia explícita a un dado complejo fenoménico presente.

b) En cuanto a la organización

Toda percepción implica una multiplicidad de contenidos —digo contenidos, no elementos—; sin embargo es una percepción de objetos y no simple advertencia sensorial, en cuanto que tal multiplicidad es captada según una forma de unidad. ¿Unidad de contenidos o sólo unidad de funciones? La una y la otra, como precisaremos mejor frente al sintetismo absoluto.

Mientras tanto manténgase que la unidad de la que se habla, no puede ser unidad de constitución (simplicidad), sino unidad de organización. Han sido puestas de relieve como formas claramente diferenciadas de organización:

1) *La organización primaria* (sensibles «per se»).
2) *La organización secundaria* (sensibles «per accidens»).
3) *La organización inteligible.*

Cada una de las dos primeras organizaciones condicionan el establecerse de la siguiente: pero no es fácil determinar el modo exacto de tal condicionamiento. O mejor, tal modo ha de entenderse con gran amplitud: la organización inferior es la base de ejercicio para la superior y esto ya en cuanto que ofrece la materia ya en cuanto lleva en sí algunos «indicios» que regulan el ejercicio de la organización superior; ya, finalmente, en cuanto ella misma, la organización inferior, por el establecerse de la superior, se consolida mejor en su unidad y se clarifica en los contenidos. A partir de todo ello se comprende que en el proceso perceptivo la organización inferior, en un cierto momento del desarrollo psíquico, provoca el surgir (la *emergencia)* y condiciona el constituirse de la superior de la cual recibe, como compensación, una fundamentación y conservación más explícita de los propios contenidos originales: es ésta la conclusión más importante de la fenomelogía regresiva y, por demás, fructífera para los problemas esenciales que plantea tanto en el plano de la gnoseología pura como en el metafísico.

c) La persuasión de realidad

Se presenta propiamente como una actitud subjetiva que tiene los contenidos como término u objeto, y como causa la función organizativa combinada con la aportación de los estímulos actuales. La determinación de su valor constituye el objeto propio de la «crítica del conocimiento». Pero puesto que la realidad, de la que se habla, o se reduce sin más, o se encuentra en relación gnoseológicamente imprescindible con la realidad que es objeto de percepción; y puesto que la «persuasión» es una situación que surge en el sujeto sobre el fondo de situaciones psíquicas y en relación con el modo de presentarse de los objetos, la fenomenología, que describe a estas y a aquel, debe constituir la introducción obligada tanto de la crítica, como de la metafísica. Pero demos un paso atrás.

La fenomenología describe «el modo de aparecer» de los objetos y el «modo de operar» de las funciones de organización.

En general, hasta ahora se ha podido poner de relieve:

a) El dualismo de sensibilidad e inteligencia tanto respecto al contenido, cuanto respecto a la función.

Procedamos esquemáticamente. En un análisis regresivo toda percepción se presenta con especiales caracteres ya en cuanto al contenido, ya en cuanto a la organización, ya en cuanto a la persuasión de realidad que la acompaña.

a) En cuanto al contenido

Se ha visto que la percepción de una realidad externa implica contenidos sensoriales y contenidos inteligibles: es éste el dualismo fundamental que tiene interés respecto al problema de la percepción y de todo el conocimiento humano en general. El análisis regresivo ha profundizado en esta constatación elemental introduciendo algunas determinaciones nuevas, más exactas: de contenidos sensoriales *formales y reales* (sensibles «per se», sensibles «per accidents») y, entre los sensibles «per se» de *sensibles propios* y de *sensibles comunes*. En cuanto a los inteligibles, se puede decir que en la percepción se presentan bajo dos aspectos: primero como contenidos de vida vivida y son los mismos sensibles «per accidens» y además como contenidos inteligibles distintos, aprehendidos —no simplemente en abstracto— sino concretamente en una referencia explícita a un dado complejo fenoménico presente.

b) En cuanto a la organización

Toda percepción implica una multiplicidad de contenidos —digo contenidos, no elementos—; sin embargo es una percepción de objetos y no simple advertencia sensorial, en cuanto que tal multiplicidad es captada según una forma de unidad. ¿Unidad de contenidos o sólo unidad de funciones? La una y la otra, como precisaremos mejor frente al sintetismo absoluto.

Mientras tanto manténgase que la unidad de la que se habla, no puede ser unidad de constitución (simplicidad), sino unidad de organización. Han sido puestas de relieve como formas claramente diferenciadas de organización:

1) *La organización primaria* (sensibles «per se»).
2) *La organización secundaria* (sensibles «per accidens»).
3) *La organización inteligible.*

Cada una de las dos primeras organizaciones condicionan establecerse de la siguiente: pero no es fácil determinar el m exacto de tal condicionamiento. O mejor, tal modo ha de enten se con gran amplitud: la organización inferior es la base de e cicio para la superior y esto ya en cuanto que ofrece la mat ya en cuanto lleva en sí algunos «indicios» que regulan el eje cio de la organización superior; ya, finalmente, en cuanto ella r ma, la organización inferior, por el establecerse de la superior, consolida mejor en su unidad y se clarifica en los contenidos. partir de todo ello se comprende que en el proceso perceptivo organización inferior, en un cierto momento del desarrollo quico, provoca el surgir (la *emergencia)* y condiciona el constit se de la superior de la cual recibe, como compensación, una f damentación y conservación más explícita de los propios co nidos originales: es ésta la conclusión más importante de la fe melogía regresiva y, por demás, fructífera para los problemas es ciales que plantea tanto en el plano de la gnoseología pura co en el metafísico.

c) La persuasión de realidad

Se presenta propiamente como una actitud subjetiva tiene los contenidos como término u objeto, y como causa función organizativa combinada con la aportación de los estí los actuales. La determinación de su valor constituye el obj propio de la «crítica del conocimiento». Pero puesto que realidad, de la que se habla, o se reduce sin más, o se encu tra en relación gnoseológicamente imprescindible con la realic que es objeto de percepción; y puesto que la «persuasión» una situación que surge en el sujeto sobre el fondo de situacio psíquicas y en relación con el modo de presentarse de los objet la fenomenología, que describe a estas y a aquel, debe constituir introducción obligada tanto de la crítica, como de la metafísi Pero demos un paso atrás.

La fenomenología describe «el modo de aparecer» de los ob tos y el «modo de operar» de las funciones de organización.

En general, hasta ahora se ha podido poner de relieve:

a) El dualismo de sensibilidad e inteligencia tanto respec al contenido, cuanto respecto a la función.

b) La continuidad entre sensibilidad e inteligencia que no es mezcla o confusión, sino interdependencia de contenidos y funciones.

El dualismo gnoseológico, al que conduce la fenomenología, no es por tanto el dualismo racionalista de sentido y entendimiento, de experiencia y razón, donde las dos series de contenidos permanecen rígidamente paralelas e impenetrables y no se sabe por qué prodigioso arbitrio se da la correspondencia de los unos con los otros (armonía preestablecida, veracidad de Dios). Sin embargo la experiencia, que frecuentemente tenemos de tal correspondencia, está fundada sobre el mismo modo de presentarse de los contenidos y sobre el modo de desarrollarse de las funciones, que es el de la *solidaridad,* no de la separación, entre sentido y entendimiento.

Los sistemas que han estudiado con serio empeño —es decir, sin hacer naufragar, con resoluciones dialécticas, ninguno de los términos son el Aristotelismo y el Kantismo.

2. Grados y formas de la progresión fenoménica

a) *Problemas kantianos y problemas aristotélicos*

Considerada desde nuestro punto de vista, la innovación kantiana presenta notables indicios fenomenológicos, más de lo que quizá el mismo Kant pretendiese hacer: son los indicios y las portillas de luz que han permitido, entre otras, la interpretación realista de la *Crítica de la razón pura* [1].

1. Recientemente ha sido recogida de forma muy persuasiva por Garnett. El espacio, tal como es considerado en la *Aesthetica* es empírico en el origen y necesario en su naturaleza. Su naturaleza necesaria, aunque derivada de la experiencia, ha de considerarse independiente de los objetos y de los procesos de la percepción sensorial. El espacio no precede temporalmente a la percepción o a la experiencia; sólo que su origen ha de colocarse en las partes no sensoriales de la percepción: se trata por tanto sólo de prioridad lógica. El espacio determina lógicamente o bien formalmente los materiales del sentido de tal modo que, en el proceso de percepción, la mente puede llegar a tener contacto con los objetos reales que existen independientes. «With these modifications —concluye Garnett— far-reaching though they may seem, the

Kant acepta y mantiene el dualismo de sentido y razón; más todavía, como Aristóteles, también él admite una dependencia íntima, precisamente de orden integrativo, entre los datos sensibles y los contenidos inteligibles según que los unos dan el «contenido», los otros llevan por su parte la «forma» de la síntesis. Más aún, y lo hemos hecho notar en su lugar, Kant, con intuición psicológica, elaboró la teoría de los esquemas perceptivos, como intermediarios entre el dato sensorial y la categoría mental. Desde el punto de vista tanto de los contenidos, como de las funciones, la coincidencia parece completa: presentación de los datos sensoriales, organización perceptiva esquemática, subsunción de los datos bajo la categoría mental.

Sin embargo, no obstante todo esto, los problemas kantianos de la percepción no son los problemas aristotélicos.

Kant, empujado tanto por la tradición racionalista, como por la fenomenista, acepta los contenidos sensibles como puros datos y materia pura: no se preocupa de su modo de presentarse; los considera sin orden, sin forma, un «polvo» que se solidifica sólo por la virtud coagulante que impetuosamente sale del alma. Tal virtud unificadora tiene su principio frontal en el *Yo pienso* trascendental; se autodetermina en las funciones predicativas de la tabla categorial; y la categoría se «realiza» en los datos concretos por medio del esquema trascendental.

La función sintética sobre la experiencia tiene su origen en el esquema, y el esquema es una forma de autodeterminarse de la categoría «en presencia» de los datos. El esquema kantiano, último fruto de la razón, no plantea por tanto ningún problema genético, sino sólo el de la aplicación del esquema al contenido sensorial, puesto que la categoría está demasiado distinte, en su universalidad, para referirse inmediatamente a los datos. Si además también el esquema tiene toda su razón de ser, como principio unificante, en la respectiva categoría, no se sabe de qué modo y con qué derecho puede organizar los datos amorfos de experiencia. El permanece con respecto a la experiencia no menos extraño que la cate-

Kantian theories of spaces would provide a cornerstone for a realistic theory of perception» (Garnnet, Chr; Br; 204, Cfr.: 219-222). Sin embargo la *analítica* habla de síntesis intelectual (229).

goría. Así el dualismo perceptivo es sólo ficticio o al menos muy inestable: sobre esta base, un modo de resolver el problema, aunque Kant se opuso enérgicamente a hacerlo, ha sido el considerar, como han hecho los postkantianos, que el dato ya no es dato, sino la forma ínfima de objetivación de la espontaneidad del *Yo pienso* en su movimiento desde lo interior a lo exterior.

Por tanto se puede convenir en que Kant rozó el dualismo y también el realismo perceptivo: pero sólo lo rozó sin preocuparse de desarrollarlo: el único problema, que permanece en él, es el de la derivación degradante y concéntrica, al partir del *Yo pienso* de las categorías y de los esquemas; problema realmente demasiado trascendental para que la fenomenología pueda ocuparse de él.

La fenomenología no niega lo inteligible, sólo lo condiciona en un primer momento, en su devenir, al devenir de lo sensible.

El desarrollo perceptivo tiene lugar en el Aristotelismo desde abajo hacia arriba y el progreso fenoménico no tiene lugar desde el caos hacia la iluminación súbita, sino desde lo confuso a lo distinto. El primer darse de los contenidos fenoménicos no es de tal manera confuso que no aparezcan allí los indicios para las sucesivas distinciones; de la misma manera que cada una de éstas no está definida de una vez para siempre de modo que no pueda recibir de la experiencia ulteriores determinaciones y correcciones.

El «principio de la complementariedad» se conserva ciertamente en Kant, pero la complementariedad tiene un significado y una aplicación puramente extrínsecos, puesto que los dos factores constitutivos del objeto tienen cada uno un origen distinto y extraño: por tanto permanecen impenetrables el uno en el otro.

La concepción Aristotélica, sin embargo, según la cual el conocer consiste en una asimilación realizada por el alma acerca de los contenidos formales de la realidad y de la misma realidad según diversos grados de penetración, puede atribuir a la vez el contenido y su organización tanto al objeto, como al sujeto. Ellos no se podrían encontrar en el sujeto si antes no estuviesen, *de algún modo,* también en el objeto. La realidad en sí y la realidad conocida coinciden en cuanto al contenido, porque cuanto existe en la realidad conocida, existe en la realidad en sí: lo que es distinto es el *modo de ser,* siendo real en la una, en la otra intencional, o sea, representativo y mental.

Todo esto supone que la realidad puede llegar a ser objeto del

alma, puede penetrar en ella ascendiendo gradualmente hasta inteligencia. La fenomenología se ocupa precisamente de la probl mática acerca del gradual ascenso que el objeto, bajo la acción las funciones, tiene en el alma a partir de las primeras intuicion inteligibles y sensibles.

* * *

b) *Etapas de la síntesis perceptiva*

Exponemos los problemas aristotélicos de la percepción. Alg nos de ellos por el análisis conceptual y la investigación experime tal que ha llevado a cabo la Escuela de la Gestalt, han sido su cientemente examinados; sin embargo otros apenas han sido apu tados. La fenomenología aristotélica no pretende haber resuel todos los problemas, sino que se limita a señalar las líneas princip les para una interpretación general de los mismos.

Hemos reconocido *tres* planos de percepción: los sensibles pr pios «per se», los sensibles comunes, los sensibles «per accidens»

Ahora bien, en cada estrato se puede distinguir un *contenid* y una *forma de organización.* La reconocida intrinsicidad del pri cipio de organización respecto al contenido objetivo exige recon cer que si el contenido es dado lo debe ser también el principi de organización. Por otra parte se ha reconocido también que percepción se desarrolla en dirección ascensional tanto en el ámbit de un mismo estrato perceptivo como en el proceder desde un plan inferior o uno más superior. Se sigue que para todo estrato pe ceptivo se plantean dos series de problemas, la una que dice re lación al modo de presentarse de los datos, la otra, a la ulterio percepción de los mismos por una conciencia desarrollada.

Se trata así, en general, de la *presentación fenómenica,* y de l *progresión fenómenica.*

a) *Los sensibles propios.* En el Aristotelismo la teoría de lo sensibles tiene una importancia esencial y muchos la atacan y l critican antes de estudiarla. Se distinguen en ella los sensibles pro pios o cualidades diferenciales; y los sensibles comunes o modos d presentarse de las cualidades sensoriales, constantes en los diverso sentidos. Los sensibles comunes funcionan para Aristóteles como «sujetos» de los sensibles propios y quizá han sido realmente u

poco descuidados. Contra el empirismo, la Gestalttheorie ha pensado en revalorizarlos. Sin embargo los problemas que hay que resolver son muchos todavía.

¿Cómo se dan los «sensibles per se»? Es este un primer problema que abarca a ambas clases; pero puesto que tales clases tienen propiedades diversas, el problema, así en general, no puede tener más que una respuesta igualmente general.

Sosteniendo entonces que la aprehensión de los sensibles es en cierto modo un conocimiento, y que el conocimiento sensible es una asimilación que consta de dos momentos de los que uno es dado por el influjo del sensible sobre el órgano del sentido, el otro por la asimilación de los contenidos por parte del sujeto, podemos decir en general que la aprehensión de los sensibles «per se» es dada por el influjo actual de estímulos dados, operantes de modo definido, sobre órganos naturalmente dispuestos para esta acción.

La física moderna aún tras la búsqueda de la constitución íntima de la materia, no puede decir aún la última palabra acerca de la naturaleza de la energía física de los estímulos: para nuestro fin basta con sostener que se trata de una acción física real. La fisiología se encuentra en situación análoga a la de la física acerca de la naturaleza última de las estructuras y de los procesos que tienen lugar en los órganos y en el sistema nervioso particularmente. Sin embargo ha puesto bien a la vista la correspondencia que existe en general entre el sistema nervioso y las funciones de relación, es decir, cognostitivas, así como en particular entre cada órgano de sentido y el estímulo correspondiente. El ojo funciona como una prodigiosa máquina fotográfica..., y así sucesivamente. La conexión entre lo psíquico y lo físico tiene por tanto un fundamento objetivo, y no se reduce a un pura creencia instintiva.

Ahora queda por preguntarse: ¿cómo son dados los sensibles propios y los sensibles comunes según el contenido que caracteriza a cada clase?

La respuesta en el Aristotelismo es lineal, aunque bastante modesta. Los sensibles comunes que dicen relación a las propiedades más generales de la corporeidad corresponden a la capacidad aprehensiva más general de la sensibilidad y de los órganos del sentido. Todo órgano del sentido, en cuanto es corpóreo, es extenso: es un extenso sensibilizable que puede aprehender el estímulo sobre todo como un extenso sensibilizante.

Los sensibles propios son aprenhendidos en cuanto —siempre en el supuesto de que los estímulos estén cualitativamente diferenciados bajo el aspecto físico— cada órgano de sentido tiene una proporción o estructura fisiológica (la μεσότης) que lo hace apto para asimilar, entre los otros, una especial cualidad. Respuestas, se dirá, más formales que reales: aunque así sea, es siempre una ventaja dar algún paso aun cuando uno tenga que pararse pronto. Por lo demás, aquí estamos situados en el límite entre lo físico, lo fisiológico y lo psíquico, por lo que se tiene en consecuencia una doble confluencia de exigencias y las cuestiones de límite son siempre difíciles de definir.

Pero todavía puede darse algún paso más. De hecho se ha afirmado la *complementariedad* y la *emergencia* entre las dos parejas de sensibles. Según Aristóteles los sensibles comunes deben el hecho de ser sentidos en acto a la cualidad o sensible propio: de hecho los dos sensibles no tienen una impresión distinta. Así el sensible propio no impresiona al órgano más que cuando la cantidad de extensión y la intensidad de estímulo tiene un cierto valor, de manera que cada uno de los sensibles emerge sobre el fundamento del otro.

Se sigue de aquí que los sensibles *comunes* son «dados» en cuanto son «dados» los colores, las cualidades táctiles, etc.: son dados por tanto a *cada* sentido y es por esto por lo que se dicen comunes.

Pero este primer «ser dado», de las cualidades perceptivas, lleva consigo una extrema indeterminación y se puede dudar si puede constituir un momento real del conocimiento. Los contenidos perceptivos se hacen conscientes, tanto los propios cuanto, y sobre todo, los comunes, únicamente siguiendo complicados procesos que constituyen precisamente aquella que hemos llamado la *progresión fenoménica.*

Nuestra investigación ha individuado con contornos más o menos claros algunas etapas que corresponden a las funciones del sentido común, de la fantasía y de la cogitativa.

El *sentido común* ejerce una primera discriminación y síntesis de contenidos y a él pertenece propiamente la consolidación de las estructuras espaciales. Por la función del sentido común, un objeto que está diversamente cualificado por los distintos sentidos, puede presentar a cada uno de ellos un mismo contenido figurativo; por tanto la figura puede ser controlada, integrada y corregida y con-

secuentemente afirmarse perceptivamente con una relativa constancia. Es propio por tanto del sentido común el iniciar la síntesis y la organización formal. Ella viene realizada primitivamente por un proceso que tiende a la clarificación de los contenidos de cada sentido: para el niño la primera delimitación de las figuras es dada por cambios de color, por la gradación de las sombras. Estos caracteres se precisan mejor cuando a las características visuales se añaden por ejemplo las táctiles: entonces la figura llega a ser más consistente y, más aún, no lo puede llegar a ser de forma distinta. En el sentido común, contenidos visuales y contenidos táctiles se integran en un contenido perceptivo único.

La fantasía, o memoria primaria de Stumpf, conserva las *huellas* de la experiencia pasada, no como materiales inertes, sino como *unidades dinámicas,* como virtualidades de «movimiento representativo». La discontinuidad de los estímulos físicos, y sobre todo la de los elementos nerviosos de los órganos, sugiere aquí una teoría de la fantasía como facultad de aprehensión del continuo espacial y temporal por vía de una especie de «contracción fenoménica» cuyo fundamento es ciertamente de naturaleza psicológica, pero que por ahora, y quizás para siempre, permanece envuelto en la oscuridad. Aquí es necesario ampliar el Aristotelismo, pero no creo que se deba salir de sus principios.

Sentido común y fantasía concurren a la formación de las *constantes fenoménicas,* que al principio son como disposiciones vagas para la percepción del continuo espacial y temporal, y sucesivamente se fijan en las estructuras perceptivas dinámicas que son los esquemas perceptivos. Al sentido común y a la fantasía pertenece propiamente la percepción del continuo, mientras los esquemas son debidos a la cogitativa.

En cuanto al contenido perceptivo del espacio, la psicología moderna ha oscilado entre el Innatismo y el Empirismo, entre un origen totalmente a priori o totalmente a posteriori del continuo espacial y temporal: en realidad el problema, como ha explicado Piaget, ha sido mal planteado y no tiene sentido (B, 207). La percepción del continuo llega y se desarrolla con el desarrollo de la vida. En este desarrollo, sin embargo, nosotros hemos creído conveniente fijar algunas etapas indispensables, puesto que no se pueden resolver los problemas difíciles con fórmulas de transición. Tales puntos son:

a) La necesidad de atribuir una cierta percepción inmediata, tan confusa como se quiera, del continua espacial por parte de los sentidos externos, junto con el sentido común en las primeras sensaciones simultáneas.

b) Una primera función integrativa del continuo espacial junto a la primera percepción del continuo temporal que se ha de atribuir a la fantasía. Si el continuo espacial en *cada* forma suya está en función *absoluta* de la fantasía, es inevitable el apriorismo psicológico [2].

La psicología contemporánea retorna al *espacio visual inmediato,* incluso en cuanto a la profundidad.

La conclusión, que es la condena de la psicología del siglo XIX, podría acomodarse también, quizá, a la concepción de la Estética kantiana, donde el espacio es considerado como un contenido intuitivo. Pero la concepción kantiana está viciada por el equívoco de que la inmediatez y la necesidad excluyen toda derivación y fundamentación empírica y es necesario recurrir a un *a priori.* Para Kant, por tanto, existe primero el «espacio puro» como forma de la intuición espacial, homogéneo, infinito... el cual, aplicado a la *«Stoff»* de la experiencia bruta, da la corporeidad fenoménica. Lassen ha opuesto a la concepción kantiana el hecho de que el «espacio puro» no es un contenido intuitivo, sino una abstracción conceptual: el espacio inmediato de la percepción es el de la corporei-

2. El P. Maréchal ha llegado a una conclusión semejante partiendo de un género distinto de consideración: «L'acte explorateur à mesure qu'il se développe, conserve et acumule le butin des moments precédents, selon l'ordre même des acquisitions successives. Comme les qualités sensibles, si elémentaires soient elles nous apparaisent toujours liées à une étandue définie, il faudrait déjà, pour realiser l'unité de leur perception inmédiate, l'intervention d'une sorte de mémoire durimentaire, préconsciente» (MARECHAL, J., V, 112).

De esta manera el P. Maréchal es llevado a hacer depender la «totalización de la forma espacial» del tiempo, tanto que llega a concebir «el modo espacial como función del modo temporal» e imitando la terminología kantiana él ha presentado la fórmula: *«synthése pure de l'espace par le temps»* (V, 113). Esta fórmula que ha inquietado al P. Roland-Gosselin (cfr.: «Bulletin Thomiste», IV, 1 (1927; p. 6 y nota) no nos parece necesario. La teoría del continuo que ella quiere sugerir se puede salvar, como se ha visto, dentro del mismo ámbito de los principios y de las fórmulas aristotélicas (teoría de la fantasía, cfr. *supra:* sec I, cap. III).

dad que es dada en la variedad de las cualidades sensibles. Además, según Lassen, la distinción kantiana de materia y forma no tiene sentido para las percepciones visuales, pero puede ser aplicada a la percepción espacial de los otros sentidos (especialmente del tacto), en cuanto, siempre según Lassen, estos sentidos toman la percepción espacial del tacto: en el caso, las cualidades sensibles propias hacen la función de materia, la espacialidad, medida por la vista, de forma. Lassen admite un espacio visual incluso en los ciegos de nacimiento [3].

Una observación análoga acerca de la percepción del «tiempo». Una cosa es percibida como duradera cuando es percibida como idéntica en la sucesión de estados diversos observables, tanto en el ambiente externo como en el interno. Esta es ciertamente la percepción madura del tiempo y pertenece propiamente a la memoria: pero la memoria no podría tener una percepción distinta si la fantasía no hubiese realizado, de modo inconsciente, la primera acumulación perceptiva por la que es posible la aprehensión de una extensión temporal. Así la función de la memoria está con respecto a la de la fantasía, para la percepción del tiempo, como la de la fantasía está con respecto al sentido común para la percepción del espacio. Las dos percepciones tienen idéntico curso fenoménico [4].

La percepción del espacio plantea sin embargo nuevos problemas, bastante difíciles, como se ha visto. El tiempo tiene una única dimensión y además, a falta de otro, tiene como fundamento, al menos, el subseguirse de los estados de conciencia.

Sin embargo el espacio tiene perceptivamente tres dimensiones como atributos fundamentales y además otras numerosas propiedades accesorias como bien habían notado incluso los ópticos antiguos; además el espacio no puede pretender fundamentarse en caracteres de conciencia sino sólo en el hecho de la continuidad y espacialidad de los estímulos (y de los cuerpos de los que proviene) y de los órganos que los reciben. Pero es sabido que la distribución de las terminaciones nerviosas de los órganos de sentido está hecha de modo discontinuo y cada terminación conduce la propia impresión a los centros cerebrales separadamente y por tanto se puede hablar de un «mosaico» de la impresión retiniana, táctil, etc. ¿Es entonces la impresión del continuo una construcción subjetiva? No es necesario admitirlo; sea la que sea la estructura terminal de los órganos del sentido, el órgano se toma como un todo corpórea adaptado a la recepción de estímulos corpóreos; la aprehensión tiene lugar propiamente en los centros cerebrales en los que van a terminar las fibras.

El estudio del movimiento estroboscópico ha llevado a los Gestaltistas a concebir el movimiento como principio generador de los otros contenidos perceptivos. La indicación no puede ser ni aceptada, ni rechazada a priori, sino que está hecha en profundidad y sobre todo es necesario determinar su sentido exacto. El movimiento, del que se habla, ¿se entiende como proceso fisiológico por el dinamismo de las corrientes transversales de enlace? Podría ser, sólo que tal dinamismo es todavía una hipótesis y aunque no lo fuera, una condición fisiológica no podrá jamás dar razón de un fenómeno psicológico, incluso del más simple.

¿Ha de entenderse el movimiento como contenido psicológico? Esta hipótesis tiene de su parte una mayor probabilidad, aunque, por lo demás, las dos hipótesis no se excluyan de forma absoluta. Se ha constatado (Musatti) que el movimiento ejerce sobre los ór-

3. «Die Scheidung von Form und Materie ist in der Schauung lediglich ein Ergebnis der Abstraktion, denn in der Tat sind im Gesicht die formale Beziehungen derart mit dem materialem Gefüge wesensverwandt, dass alle formale Grundeigenschaften des Raumes nur abgelesen werden können an den ursprünglichen formal-sinnlichen Einheit der *Welterschauung*» (LASSEN, H., 77; para el espacio originario de todos los sentidos, V. II Haugtteil. § 7: Der sinnliche Raum und der Raum als Form der Sinnlichkeit, 52-53, incluso 49-51. En torno al espacio visual en los ciegos de nacimiento y a una revisión fenomenológica rigurosa del dualismo ficticio Kantiano, V. II 11, Die Blindheit, 88 y ss. donde son citadas e integradas las investigaciones de WITTMANN, *Raum, Zeit und Wirklichkeit,* en «Die Formen der Wirklichdeit», Leipzig 1924 y de VON SENDEN, *Die-Raumauffassung d. Blindgeborenen vor und nach d. Operation,* Kiel 1931).

4. La percepción del tiempo ha sido explicada por Husserl recurriendo a la «Retention», es decir al acumularse de la experiencia pasada que funciona además como un todo inmediato. La «Retention» es la misma «memoria primaria» que ha sido introducida para la percepción del continuo espacial y se tendría de este modo un fondo funcional común a las dos percepciones. Lassen admite que la «duración» sea un atributo común incluso a la experiencia externa; el tiempo sería más propio del oído que de la vista (cfr. *Beiträge* III Abteil., 151 y ss.).

ganos una función tanto de unificación, como de delimitación. Pero igualmente se ha observado que tal función supone la experiencia pasada. Y entonces esta hipótesis vuelve a coincidir con la nuestra que atribuye a la cogitativa la delimitación perceptiva [5].

Con esto no se niega el hecho de que el problema permanezca en el misterio en cuanto a su naturaleza íntima, sino que sólo se quiere decir que el subjetivismo no puede sacar consecuencias por su cuenta a partir de estas dificultades, que son de orden más bien científico que gseológico.

Psicológicamente es sólo la percepción del tiempo la que recorre todos los grados del conocimiento humano: de hecho no se sabe qué puede corresponder en los sentidos externos y en el sentido común a la percepción del tiempo, ni la psicología o la experiencia ordinaria han hecho pensar en esquemas temporales. El tiempo perceptivo es algo uniforme: las propiedades que puede tener de distensión, de contracción, de aceleración dependen en su mayor parte de actitudes subjetivas y del modo en que los objetos se presentan individualmente a la conciencia [6]. El así llamado «tiempo»

5. Natalima Förster, estudiando las relaciones intercambiables entre la vista y el tacto en la percepción del espacio, ha encontrado que el movimiento presenta una dirección y una forma en cuanto está conectado a las formas visuales: *psicológicamente,* por tanto, es la forma la que condiciona el movimiento. («Die führende Rolle —concluye Natalina Förster— bei der Formwashrnehmung gehört dem Gesichtssinne. Der Gesichtssinn unterordnet sich gänzlich die Bewegung. Die Form wird auschliesslich optisch bewusst. Die Bewegungen, welche der entsprechenden optischen Bilder ermangeln, nahmen keine Form an» (FÖRSTER, N. 64).

La posición de Lassen, muy afín por lo demás a la de Piaget que él ignora, de un espacio perceptivo inicial propio de cada sentido y de un espacio organizado prevalentemente visual e intercambiado por los otros sentidos desde las percepciones visuales, me parece que podría ser un punto de partida bien fundado incluso para una fenomenología analítica en sentido aristotélico.

6. Hegel no parece pensar de otra manera: *a la ciencia del espacio, a la geometría,* no se contrapone una *ciencia del tiempo.* Las diferencias del tiempo no tienen aquella *indiferencia de* la exterioridad, que constituye la inmediata determinación del espacio, pero no son capaces, como éste, de configuraciones. El principio del tiempo obtiene semejante capacidad sólo cuando es como paralizado y su negatividad es rebajada a la *unidad* por el entendimiento». (*Enzyklopädie d. phil. Wissensch.,* § 259).

Más que la razón dada por Hegel, la razón de la falta de una ciencia —e incluso de una propia fenomenología del tiempo— se halla en el hecho o

usado por la música es en realidad una división del movimiento de los sonidos: otro tanto puede decirse de las formas rítmicas de las que usa la poesía o incluso el arte de la oratoria, la danza, el atletismo ligero. Se trata siempre de «esquemas dinámicos» de movimientos los cuales producen, por la capacidad de acumulación inmediata de la fantasía, la aprehensión del ritmo y con la repetición del ritmo la de la duración.

Sea como sea, si se quiere hablar también de esquemas temporales ellos han de entenderse en un sentido distinto del de los espaciales.

La fenomenología distingue los siguientes momentos en la percepción espacial: sentido externo, sentido común, fantasía, cogitativa.

Los tres primeros momentos dicen relación a la progresión fenoménica en la percepción del continuo, el último se refiere estrictamente a la formación de los esquemas. La formación de los esquemas es *coexistente* con la delimitación perceptiva de los objetos de experiencia. Toda clase de objetos, aún más, todo objeto, en la percepción distinta, tiene el propio esquema. ¿Es entonces la formación de los esquemas la causa de la delimitación perceptiva, o es por el contrario la necesidad de aislar, en grupos fenoménicos constantes, los objetos de percepción la que conduce a la formación de los esquemas?

Desde el punto de vista genético es la segunda hipótesis la más digna de atención y es por esto por lo que atribuyo a la cogitativa incluso la estructuración sensorial «formal» de la experiencia (teoría de los esquemas) de la que el Aristotelismo, incluso el Tomista se había preocupado poco o nada. Por tanto podemos tratar de ella bajo el parágrafo común de los «sensibles per accidens» que son el objeto propio de la cogitativa.

constatación de que el tiempo parece tener una única dimensión, puesto que el «continuo» temporal, aun cuando reivindica una mayor intimidad (en el alma) que el espacial, es también susceptible de especiales formas de objetivación, a tenor de la naturaleza de los mismos objetos y no del sujeto. Las investigaciones de Brentano y de Husserl, y las más recientes de H. Lassen, parece que han traído alguna contribución positiva, de la que sin embargo no he podido hacer cuenta en esta vez. Para los fines teóricos del trabajo puede bastar con lo dicho.

c) Función sintetizante de los contenidos de valor

En su fórmula técnica el sensible «per accidens» expresa una característica objetiva, de orden concreto, pero no accesible a los sentidos externos. Por tanto no es un contenido experimental primario e inmediato, sino secundario y derivado: es un contenido al que llega el sujeto después de una valoración de los resultados prácticos, hallados repetidamente en la experiencia. De la misma manera que la realidad física se supone dotada de propias cualidades y de la capacidad de impresionar de forma diversa a la sensibilidad animal, así el animal o el sujeto sentiente, que ha de desarrollarse por la asimilación de la realidad exterior, se supone dotado originariamente de las necesidades y tendencias correspondientes con las que se enfrenta en sus primeros contactos con los objetos. El éxito de estos contactos en el animal bruto está sustancialmente asegurado, en cuanto que su psique está determinada de forma infalible respecto a algunos objetos de primera necesidad: es este el ámbito del Instinto.

Por el contrario, el hombre aparece desguarnecido de instintos determinados y debe ganarse con el riesgo y peligro consiguientes los primeros contactos con la realidad. El *experimentum* Aristotélico, antes descrito, consiste en buena parte en la adquisición de las primeras *constantes de valor,* es decir, de apreciaciones acerca de la utilidad, el peligro... que ciertas constantes fenoménicas provocan en el sujeto.

Se presenta también aquí el problema del *contenido* y de la forma de *organización,* tal que como se planteaba con respecto a la organización primaria (sensibles propios y comunes), pero con una complejidad que no tiene parangón.

La facultad que vigila la satisfacción de las necesidades concretas de la vida es la cogitativa: no se ha de pensar, por tanto, que la cogitativa espere a entrar en acción sólo cuando los sentidos formales, externos e internos, hayan alcanzado la propia percepción última. El ejercicio de la sensibilidad exterior, del sentido común y de la fantasía, precede y condiciona el primer ejercicio de la cogitativa: he aquí todo. Pero la cogitativa, una vez que están en función los sentidos normales, no tarda en intervenir para regular el curso de la experiencia misma.

Es de pensar que el criterio dominante del primer ejercicio de

la experiencia sea el *interés práctico* de los objetos (Rignano), si se admite que la conservación del individuo es el primero y fundamental bien biológico. Ahora bien, las cualidades sensoriales (las secundarias) tienen un contenido propio que tiene un valor propio. Las mismas cualidades sensoriales tienen una diversa gradación de interés práctico: las más inmediatas son aquellas que causan primeramente las impresiones de placer, de bienestar, de tedio o disgusto, es decir, las cualidades químicas relativas al gusto, al olfato, y también las mecánicas y térmicas del tacto.

El resultado práctico de los primeros contactos obliga al sujeto a tomar una orientación definida respecto a los objetos que se le presentan. Es en este momento en el que emergen también los caracteres somáticos y acústicos, en cuanto el niño los encuentra constantemente unidos a aquellos otros vitalmente más inmediatos a él, porque son más interesantes.

En el intento de llegar a realizar una experiencia agradable y útil o de huir otra desagradable o nociva, el niño es llevado a enlazar en su expectación una experiencia vital dada con la aprehensión de contenidos particulares ópticos y acústicos.

Se viene a pensar así que las constantes *fenoménicas objetivas* se establecen en función de las *constantes fenoménicas subjetivas,* es decir, de las necesidades biológicas. Y el niño fijará ante todo en los contenidos fenoménicos objetivos los aspectos más vistosos, los colores antes que las figuras, los rumores antes que las palabras, la posición estable antes que la de movimiento. Sólo a continuación, cuando se dé cuenta de que, para alcanzar sus fines, estos primeros caracteres son ambiguos y le acarrean sorpresas amargas se preocupará de individuar mayormente el aspecto perceptivo de los objetos; habiendo constatado que el mismo color puede estar unido a impresiones subjetivas totalmente contrarias, tomará nota también de los otros caracteres sensoriales, de los otros caracteres propios, como el de la figura. Dígase otro tanto para el paso desde la percepción del objeto en posición estática al considerarlo en su condición de objeto que se mueve.

En suma, el niño pasa progresivamente a la «fijación de los contenidos perceptivos» y de sus objetos de experiencia a los que es empujado por la presión de las exigencias biológicas: el modo, la sucesión y los mismos contenidos de esta «fijación» están al menos en los comienzos, en función exclusiva de las necesidades vitales. La

primera delimitación de la experiencia es así una fragmentación impuesta por los intereses, en cuanto consiste en una toma de posición tanto activa como defensiva, respecto al contenido de utilidad que se puede encontrar en los objetos.

En esta dialéctica biológica los primeros contenidos distintos de conciencia son las impresiones de placer o disgusto inherentes a las cualidades sensoriales primarias sobre todo a las químicas; siguen las cualidades ópticas y acústicas: los sensibles propios preceden a los sensibles comunes. Las cosas tienen lugar como si el infante fuese obligado a tomar un mayor contacto con el mundo por una necesidad de autodefensa personal.

La organización de esta defensa exige una cierta clasificación fenoménica de los objetos, en la que son llamadas a colaborar y a compenetrarse las constantes fenoménicas subjetivas y objetivas. El tal objeto está presente en la conciencia infantil como un objeto y ha sido fijado en su figura en su condición de quietud o de movimiento... en cuanto tiene la capacidad de satisfacer una necesidad, o causa un particular desasosiego. La clasificación fenoménica, es por tanto, fruto de un aprendizaje del que el sujeto debe sacar el mejor partido posible. La cogitativa, en la psicología Tomista, tiene la función precisa de reunir las constantes fenoménicas subjetivas y de determinar, en base a ellas, las objetivas que son los esquemas perceptivos, si vale el principio general de que todos nosotros, y el niño más que nadie, en tanto nos preocupamos de tomar conciencia explícita de los objetos y de sus múltiples aspectos, en cuanto somos empujados por necesidades particulares. Por tanto el ejercicio de la cogitativa, o bien la aprehensión de los sensibles «per accidens», aunque naturalmente siga a la aprehensión de los sensibles «per se», de hecho condicionan necesariamente la progresión fenoménica de los contenidos formales. Casi se podría decir, tomando una fórmula propia de la metafísica de la causalidad, que los sensibles «per se» influyen, en la estructuración formal y por tanto en la formación de los esquemas, en lo referente a la determinación del contenido —*quoad specificationem*—; los sensibles «per accidens», sin embargo, influyen en la fijación explícita, por parte de la conciencia, de los mismos contenidos fenoménicos como constantes fenoménicas objetivas, en relación, o sea dependencia, con las constantes fenoménicas subjetivas o bien biológicas.

Las primeras estructuras perceptivas, las más fundamentales,

no se forman, por tanto, por intereses formales puros, estéticos o de simetría geométrica, como haría pensar la Gestaletheorie, sino más bien bajo el impulso de las primeras necesidades vitales. Son éstas las que proporcionan el primer significado de los objetos: la *emergencia* de las estructuraciones formales está condicionada, en su mayor parte, por el significado y en consecuencia también lo está el proceso de selección y de integración que conduce a los esquemas. El trabajo de «depuración» perceptiva y de fijación de los esquemas tiene como fundamento la «collatio» o aprehensión comparativa que la psicología Tomista atribuye a la cogitativa.

Todavía algunas precisiones. El esquema perceptivo no es un sensible «per se», ni un sensible «per accidens» porque no es un objeto de percepción: el esquema es una «virtualidad perceptiva» que ha de actualizarse en la experiencia.

Genéticamente podemos distinguir entonces en el esquema un contenido fundado y un contenido fundante; es fundado el contenido formal, fundante el de valor (el sensible «per accidens»); permaneciendo firme la relación que liga respectivamente los sensibles comunes a los sensibles propios.

Gnoseológicamente vienen primero los sensibles percibidos como «acepciones puras», no digo subjetivas, con una referencia vaga a la realidad externa; después, y por ello, surgen los sensibles «per accidens», cuyo ejercicio conduce a la aprehensión distinta de los sensibles comunes.

El dinamismo perceptivo que se origina a partir de los sensibles popios se desarrolla después como en torno a dos polos de contenidos complementarios: en los sensibles comunes y en los sensibles «per accidens». Los sensibles comunes, que son dados en cierto modo —en cuanto en cierto modo es dado el continuo cromático, táctil, acústico— en la impresión de los sensibles propios, emergen en la fijación utilitaria de la cogitativa. Los sensibles «per accidens», que siguen a la experiencia primaria de las cualidades sensoriales, pasando a través de la fijación de los sensibles comunes, se consolidan mejor en cuanto las constantes fenoménicas subjetivas reciben una «referencia objetiva» que es precisamente la constante fenoménica objetiva, un sensible común o una combinación de algunos de ellos.

El esquema perceptivo concebido como «virtualidad fenoménica»

debe poder abarcar, es decir fundar, la emergencia en la conciencia de ambas constantes, tanto del contenido formal como del valor práctico. Sin embargo no es fácil determinar cómo puede tener lugar esto. Quizá podría suceder así: el esquema tendría en la progresión fenoménica una doble fijación: la una puramente formal, englobante de los sensibles «per se», que sería conservada por la fantasía; la otra englobante tanto de los sensibles «per se» como de los «per accidens» conservada en la memoria. Desde esta explicación, que queda rigurosamente en el ámbito de la teoría Tomista sobre los sentidos internos, queda fundada la distinción de práctica ordinaria entre las reproducciones fantásticas que no presentan un contacto directo con la realidad y las reproducciones que tienen lugar en las percepciones.

Resumiendo; se puede decir que el problema fenomenológico de la percepción sensorial comprende en su desarrollo las siguientes funciones:

a) Una acción física (e intencional) de los estímulos sobre los órganos vivientes y una consiguiente reacción físico-fisiológica de éstos.

b) Una aprehensión inmediata por parte de los sentidos externos y, mediante ellos, por parte del sentido común, de las cualidades sensoriales secundarias y primarias.

c) Una integración inmediata, por la primera percepción del continuo, por parte del sentido común y de la fantasía.

d) La distinción de los contenidos fenoménicos de los contenidos de valor en dependencia de la vida vivida.

e) La fijación de los esquemas perceptivos tanto de fantasía pura como de memoria.

3. El acto de percepción como costrucción fenoménica

El papel esencial que he atribuido a la cogitativa en la fijación de los «esquemas perceptivos» formales, teóricamente no está distante de esta afirmación, a primera vista paradógica, de Piaget: «La notion d'espace ne ce comprend qu'en fontion de la constrution des objets» (B, 99).

Aunque nosotros dejamos el concepto de realidad para cuando

tratemos el problema crítico y metafísico, ayudará aquí que veamos cómo describe Piaget este paralelismo entre la percepción de los objetos y la del espacio y cómo hace a ésta dependiente de aquélla [7].

Piaget divide el desarrollo infantil en seis estadios, ya recordados en el I volumen.

En los *primeros dos* estadios, en cuanto a la aprehensión del espacio perceptivo, corresponde un estado inicial en el que el espacio consiste en «grupos» heterogéneos y puramente prácticos donde todo conjunto perceptivo constituye un espacio propio: exactamente lo contrario de la posición kantiana, según la cual el primer contenido es la intuición espacial pura. En los primeros estadios infantiles existen «grupos» en el sentido de que la actividad del niño puede volver sobre sí misma y reconstituir por sí estos complejos cerrados que definen matemáticamente el «grupo». Existe un espacio «bucal» (Baldwin), visual, táctil, acústico.

Sin embargo el niño percibe claramente estos grupos *en las* cosas y no toma conciencia refleja de las operaciones totalmente motrices por las cuales él las elabora: por tanto los grupos resultan completamente «prácticos».

En el *tercer* estadio los «grupos», por medio de la mayor determinación del contenido del objeto, se coordinan entre sí y pasan, de ser prácticos a ser «subjetivos». La coordinación de los grupos depende de los actos «de aprehensión», por la que el niño llega a enlazar el espacio visual con el espacio táctil y el gustativo. Por otra parte, manipulando las cosas, el niño puede imprimir a las mismas, movimientos sistemáticos de manera que perciba los grupos en el conjunto del Universo. Se dicen grupos «subjetivos» porque los objetos a los que se refieren no están aún segregados de forma autónoma, sino que quedan como prevalentemente fenoménicos y en la perspectiva propia del niño.

En el *cuarto* estadio y en el *quinto,* el avanzar en la manipulación de los objetos y sobre todo la búsqueda activa de un objeto escondido, de un objeto lejano, conducen a la objetivación explícita de los grupos «subjetivos» y a la consiguiente elaboración de los

7. Piaget, J.: *la construcción du réel...*, 97 y ss.; v. primero: 83, 86-87; además: 107, 150, 179, 183. En el texto me limito a resumir los resultados principales de los ricos análisis de Piaget.

grupos «representativos». Estos permiten un comportamiento autónomo del sujeto respecto a los objetos, ya estén éstos presentes, distantes, escondidos o ausentes.

Por tanto al principio no existe más que una forma de *espacio práctico,* o más exactamente tantos espacios prácticos cuantas son las actividades diversas del sujeto: de este modo el espacio es una propiedad de la acción y se desarrolla y se coordina con ella. Sin embargo al final de la evolución el espacio es una propiedad de las cosas: es como el fondo de un universo en el que tienen lugar todos los desplazamientos, comprendidas las acciones mismas del sujeto que se presenta como un objeto entre los otros objetos. El paso del espacio egocéntrico (de los grupos prácticos) al espacio representado (de los grupos representativos) es esencial y sólo por él se comprende la posibilidad del desplazamiento que realizan los objetos en el espacio. Tal paso es la condición *sine quoa non* de la representación y también de la percepción directa de los grupos. Ahora bien, tal paso, que hemos llamado «progresión fenoménica», en tanto es posible en cuanto está precedido y condicionado por la correspondiente «delimitación» de objetos.

El problema esencial que hay que resolver es el del paso desde el *espacio fisiológico* al *espacio percibido* y al *espacio concebido;* es decir el paso, según Piaget, desde el *a priori* función al *a priori* estructural (B, 209-210). Se han señalado tres etapas en este desarrollo: el desarrollo de los grupos «prácticos» en grupos «subjetivos», y, de los grupos «subjetivos» en grupos «objetivos». El problema esencial de la «construcción perceptiva» es el de comprender cómo el niño, partiendo de un espacio enteramente centrado sobre la actividad propia, llega a colocarse en un ambiente ordenado y a comprenderse a sí mismo a título de elemento entre los elementos.

La estructuración. Durante el primer estadio cada forma de conducta (fusión, visión, etc.) presenta una coordinación hereditaria de los propios movimientos en el espacio, pero sin coordinación espacial, entre ellos. El primer progreso tiene lugar con la adquisición de la «reacción circular primaria» que permite al niño en cada una de las esferas, bucal, visual, táctil, cenestésica, etc., el seguir o incluso el encontrar los cuadros perceptivos habituales por medio de movimientos agrupados en sistemas coherentes, superpuestos a los sistemas reflejos. La percepción del espacio se reduce aún a la de un cierto movimiento de los cuerpos en el ámbito de los diversos

órganos del sentido y el niño no imagina ni los desplazamientos exteriores a estos campos, ni los movimientos del propio cuerpo, ni coordina aún en un ambiente único los diversos espacios así esbozados.

En el tercer estadio con la «reacción circular secundaria», es decir con la coordinación de la visión y de la prehensión, la estructuración del espacio realiza dos notables progresos: por una parte la coordinación en un solo sistema de los diferentes espacios prácticos; por otra la constitución de grupos en el campo mismo de la percepción.

De hecho, gracias a la intervención de la prehensión, el niño llega a ser capaz de desplazar los objetos en el campo visual y de hacerlos describir así trayectorias retornando periódicamente al punto de partida.

Pero la coordinación no supera los límites del campo de percepción y, a falta de representación, este campo no comprende todavía al propio cuerpo, como tal, sino sólo la actividad manual.

Con el cuarto estadio, que es el de la coordinación de los esquemas secundarios entre sí, la estructuración del espacio comienza a superar el campo de la percepción inmediata, puesto que el niño llega a ser capaz de buscar los objetos desaparecidos, pero no logrando todavía separar suficientemente el objeto de la propia actividad; esta estructuración no se extiende más que a los grupos reversibles y no concierne todavía ni a los movimientos libres de los móviles, ni al cuerpo propio concebido como un objeto.

Por último, en los estadios quinto y sexto, gracias a la búsqueda activa directa y a la combinación mental de los esquemas, la estructuración se extiende al conjunto de los desplazamientos que han sido percibidos sucesivamente y finalmente a los que la inteligencia puede reconstruir deductivamente incluso sin haberlos percibido. Se establecen así las relaciones de reciprocidad entre los móviles de todo género y entre ellos también el propio cuerpo, que es aprehendido en el mismo plano que los otros objetos.

La desubjetivación consiste propiamente en el paso de los grupos «prácticos» (biológicos) a los grupos «subjetivos» y desde estos a los grupos «objetivos» de los que se ha hablado y se volverá a hacer mención en el capítulo siguiente.

Mientras tanto pongamos de relieve, a partir de este análisis de Piaget, que existe ante todo una percepción inmediata del espa-

cio, aquella que corresponde a los movimientos reflejos el espacio práctico que es más bien una colección de espacios particulares (bucal, visual, táctil, cenestésico, etc.): el espacio «práctico» llega a ser espacio «subjetivo» con el control y el ejercicio activo que el sujeto realiza sobre sus movimientos respecto a los objetos presentes, gracias sobre todo al ejercicio de la prehensión que une espacio táctil y espacio visual, integrándolos en un espacio único. En fin, la combinación de los esquemas hace posible la búsqueda de los objetos lejanos o escondidos, por los que se tiene la formación del «espacio representado», o sea objetivo, junto a la delimitación del propio cuerpo como un objeto entre los objetos.

Ahora bien la teoría aristotélica, esbozada en el parágrafo anterior, había distinguido precisamente tres etapas fundamentales en la estructuración perceptiva: sentidos externos, sentido común y cogitativa, siempre que se entiendan como etapas funcionales que se implican en progresión, no como actualizaciones impenetrables entre sí. La concepción aristotélica da al análisis experimental de Piaget un sustrato teórico no solo compatible con ella, sino clarificador de sus mismos resultados.

El *empirismo,* también al parecer de Piaget, no da razón de los hechos, puesto que la percepción no es jamás una lectura inmediata del objeto. Implica una construcción que tiene como fundamento no «elementos» dispersos, sino la organización de los «grupos prácticos» y la capacidad de intuición espacial propia de la estructura geométrica de los órganos, y, como razón última de la síntesis, la aprehensión de relaciones intelectuales (B, 216).

De forma semejante el *vitalismo* —pretende Piaget decir racionalismo— y el *preformismo* —incluida la «Gestalpsychologie»— no tienen en cuenta respectivamente ni el *paso* que se opera desde los grupos prácticos a los subjetivos y después objetivos, y por tanto del desarrollo real desde abajo hacia arriba, ni la construcción de las relaciones espaciales, la cual atestigua el primado de la inteligencia sobre las estructuras ya hechas.

Y no es más comprensiva de los hechos la novísima psicología americana del «behaviour» que reduce la coherencia perceptiva a un conjunto de convenciones prácticas, puesto que la percepción espacial se organiza sobre la base de un sistema de relaciones que operan para la constitución de objetos en sí cerrados y estables.

Entonces no queda más que una conclusión: *es el funcionamiento*

de la inteligencia el que explica la construcción del espacio perceptivo (B, 210-211).

La construcción gradual de las relaciones espaciales se explica únicamente por el progreso de la inteligencia. En la medida en que la actividad propia es regulada por los esquemas globales, la coordinación espacial no se realiza más que entre los movimientos del sujeto y los objetos que están en su prolongación inmediata. Sin embargo en la medida en que los esquemas llegan a ser suficientemente móviles para combinarse entre sí en formas múltiples, se establecen por una parte las relaciones espaciales entre los objetos, y por otra interesan al propio cuerpo en su conjunto.

Estas constataciones significan pues, concluye Piaget, que la verdadera naturaleza del espacio no reside en el carácter más o menos extenso de las sensaciones como tales, sino en la inteligencia que une unas sensaciones con otras. Pero puesto que las sensaciones no constituyen en absoluto elementos independientes y existen únicamente en función de las percepciones globales, se puede incluso admitir la existencia de percepciones espaciales «sui generis». Sólo que tales percepciones no se consideran como elementos absolutamente primeros e independientes de las inteligencias: son el resultado de la actividad intelectual y entonces el espacio no puede ser concebido como una realidad separada del conjunto del trabajo del desarrollo espiritual. *Genéticamente,* por tanto, el espacio es la actividad misma de la inteligencia, en cuanto ésta coordina los cuadros exteriores los unos con los otros: el espacio (perceptivo) no existe más que en relación a la inteligencia que le ofrece una estructura progresiva.

Piaget califica su pensamiento como «teoría biológica de la inteligencia». Tal teoría quiere demostrar sobre el terreno de los hechos y con coherencia de principios la continuidad de desarrollo entre las distintas etapas de la progresión fenoménica y la función predominante que allí realiza la inteligencia desde el principio hasta el fin. Creo que el aristotelismo puede estar de acuerdo en ambos puntos. Sólo que en la misma teoría de Piaget parece que la inteligencia es un poco un «deus ex machina», que casi ha hecho las partes del león: la introducción de un término no quiere significar que se solucionen los problemas, sobre todo cuando, como en nuestro caso, los problemas son complejos y el término no tiene un significado único.

Existe de hecho, una inteligencia abstracta y lógica que elabora y aprehende las relaciones del pensamiento puro, y existe una inteligencia práctica que se ocupa y aprehende las relaciones y los valores concretos: está claro que es solamente ésta la que interviene para dirigir las construcciones perceptivas. Además esta misma inteligencia práctica, en tanto puede proceder a la construcción perceptiva de la que se ha hablado, en cuanto procede de la manipulación activa de los objetos y en cuanto aprehende los contenidos perceptivos iniciales de los objetos mismos o de sus partes. No se sabe cómo estas dos funciones de naturaleza puramente experimental y concreta pueden atribuirse *in proprio* a la inteligencia. El Aristotelismo, con una mayor comprensión de los estratos perceptivos, atribuye la manipulación activa —la «collatio»— a la cogitativa, y la aprehensión de los contenidos sensoriales y de las síntesis formales al sentido común, reservando a la inteligencia el control y la dirección de estas funciones. Los «esquemas perceptivos» serían realizados por la cogitativa a partir de los contenidos del sentido común, fantasía y memoria bajo la guía de la inteligencia que está implícita en los primeros pasos, explícita después.

Pero Piaget no quería dar una teoría desde el punto de vista funcional, sino sólo desde el del comportamiento, y entonces nos parece que —en los puntos señalados— las dos teorías, la aristotélica y la biológica de la «asimilación activa», no se excluyen, sino que más bien se completan y se justifican mutuamente.

* * *

La teoría aristotélica sostiene como distintas, aunque no las separe, las funciones que dirigen la aprehensión de los «datos» y las que realizan la unificación perceptiva.

La aprehensión de los sensibles «per se» propios y comunes, es debida —en cuanto al contenido— primeramente a los sentidos externos: la de los sensibles «per accidens», a la cogitativa; la de los inteligibles, al tendimiento.

La unificación de los contenidos sensoriales primarios (los sensibles «per se»), en cuanto procede de la fragmentación y confusión inicial, es debida, como se puede interpretar por los hechos sistematizados por Piaget, tanto al sentido común (y fantasía) cuanto a la cogitativa y a la inteligencia. A fin de que la progresión sea

natural y fundada, se puede pensar entonces que toda etapa de la organización se desarrolla en dos momentos de los que uno constituye y lleva en sí la unidad que es «dada»; el otro, a partir de la unidad «dada», realiza una unidad de contenido y valor superior: está claro que para desarrollarse el segundo momento debe mantener compresentes los contenidos y la unidad del primero.

En esta relación están exactamente en nuestra teoría la unidad perceptiva primerísima que ha de atribuirse a los sensibles «per se», tal como se encuentran en los sentidos externos, respecto a la que tienen en el sentido común; de forma semejante la unidad operada por el sentido común respecto a la operada por la cogitativa y la de la cogitativa respecto a la operada por la inteligencia. Nosotros hemos expresado esto con los dos principios de *complementariedad* y *emergencia*. La unidad nueva surge pues por «emergencia» que tienen como fundamento una complementariedad: ¿qué se quiere decir?

Para el problema gnoseológico, al que apunta la investigación fenomenológica, esto significa que el acto perceptivo, y en general el acto cognoscitivo, no consiste en una construcción pura, ni en cuanto al sentir, ni en cuanto al entender; sino que la construcción tiende a hacer posible una intuición o aprehensión penetrativa de un contenido y de una forma estructural superior. Pero el hecho de que la emergencia de la intuición esté condicionada por la construcción, no es accidental al contenido mismo y a su fundamentación gnoseológica o metafísica. Puesto que en la asimilación cognostitiva la función, que realiza la síntesis, pasa a las funciones nuevas de contenido y de formas de manera que no suprime ni resuelve las funciones inferiores en las superiores; sino que las conserva, las mantiene presentes en su dialéctica propia y se sirve de ellas como fundamento de aquella que surge *por medio* y *dentro* de los contenidos nuevos.

4. La unificación perceptiva y la abstracción intelectual

El objeto propio de la percepción es un aspecto global, no un aspecto diferencial de la realidad. Podemos decir que *vemos* colores, figuras, que *comprendemos* qué es la naturaleza humana en abstrac-

to: el objeto de la percepción es lo concreto en su totalidad, de modo que no percibo propiamente ni el color en sí, ni la figura sola, ni la naturaleza humana como tal, sino al hombre Pedro que tiene una tal figura, un tal color y así sucesivamente. El elemento dominante y coordinador en el ejercicio de la percepción no son pues, los contenidos y las funciones sensoriales, sino los contenidos y las funciones intelectuales; el pensamiento concreto, que es la percepción, está dominado por el pensamiento abstracto.

El problema perceptivo, en cualquier fase, se desarrolla substancialmente en tres momentos: existe ante todo una presentación sintética confusa (contra el asociacionismo); sigue una disociación analítica de los contenidos que permite, al final, una toma de posesión explícita de los contenidos en su valor autónomo y en el característico que puede provenir de la síntesis. Síntesis, análisis y aprehensión analítico —sintética—. Diciéndolo de un modo rudimentario, la síntesis, como aprehensión sintético-inmediata, dice relación a los sensibles «per se» y subyace por tanto a la función primaria de la sensibilidad; el análisis, en cuanto implica una cierta reflexión sobre los datos y es un confrontar activo, constituye la función secundaria de la sensibilidad, propia de la cogitativa; el análisis-síntesis, o comprensión integral de la síntesis sensorial, escapa a la capacidad de una particular facultad sensible y pertenece a la inteligencia elemental.

El afirmar que la síntesis es el modo ordinario de presentarse de los objetos y que el progreso de la percepción es el progreso en el conocimiento de la síntesis, equivale a decir que las relaciones por las que existe la síntesis y el progreso en el conocimiento de las relaciones, constituyen la esencia misma del proceso perceptivo. Los partidarios de la psicología del pensamiento (Selz, Lindworsky) y el mismo Stumpf han pensado que el continuo, incluso en su forma más rudimentaria, no es perceptivamente dado más que por una aprehensión de relaciones.

Sin embargo parece que la hipótesis no tiene evidencia alguna experimental y que el primer «darse» del continuo es absoluto y exclusivamente dependiente de la constitución física (continua) del estímulo y de la estructura, así como del funcionamiento de los órganos del sentido. Las relaciones, que están presentes en el primer presentarse de los contenidos sensoriales, dicen referencia a la estructuración del continuo, como las diferencias en la distribución de la tonalidad de color, el complejo de la figura, las dimensiones

de la corporeidad, la distancia, etc.: son estas relaciones las que constituyen la materia para la elaboración del segundo estadio. En él el análisis de los contenidos es llevado en todas direcciones: cada sentido particular pone de relieve y distingue la variedad de los sensibles propios suyos, que se pueden encontrar en el objeto: el sentido común distingue —y se tiene aquí una aprehensión de relación de valor superior— los contenidos de un sentido de los de otro y advierte la constancia de los sensibles comunes presentes en los diversos sensibles propios; la cogitativa ordena esta multiplicidad de aprehensiones aisladas mediante la constitución de esquemas sintéticos unitarios, en cuanto ella tiene una aprehensión de las relaciones que puede tener el pasado con el presente y puede pasar, en consecuencia, de la aprehensión exterior de forma a la de un objeto de valor, individuado bajo todo aspecto.

La percepción de los sensibles «per se», comprendidas las cualidades formales, es dada en cierto modo desde el principio en cada uno de los sentidos: pero de hecho, para ser explícita, exige la asimilación distintiva del sentido común y la comparativa de la cogitativa. De manera que se tiene la paradoja de que el progreso en claridad de la percepción coincide con el crecer de la síntesis funcional. La evidencia de los contenidos perceptivos está en relación directa con la complejidad de la elaboración que está además ordenada a la percepción de las relaciones.

Ahora bien, es importante notar una circunstancia en esta percepción de las relaciones: el mecanismo o la elaboración que lleva a la percepción de las relaciones no es él mismo objeto de percepción, sino que es un instrumento que funciona a lo más —al principio sobre todo— en la inconsciencia; e incluso cuando se hace consciente, acaba por caer en la subconsciencia. De este modo, en el ejercicio sucesivo de la experiencia, apenas se presenta el objeto, el sujeto distingue enseguida los contenidos perceptivos en el estado último de elaboración, sin necesidad de comenzar el trabajo desde el principio; aún más, sin recordar siquiera el haberlo hecho. La naturaleza, tras habernos sujetado al laborioso aprendizaje, haciéndose más clemente, casi quiere levantar los condicionamientos exteriores, que, si en un primer momento eran indispensables, después limitarían notablemente el «espacio vital» y harían bastante complejo incluso el acto de percepción más ordinario. Al final, por tanto, de la percepción de las relaciones no queda más que la aprehensión sin-

tética, *lo uno entre los muchos*[8], de que ha hablado Aristóteles en la teoría del *experimentum* que he querido reasumir.

Demos un breve paso atrás para dar uno más hacia delante. En el desarrollo, que hemos señalado, tenemos que los contenidos sensoriales en su primer darse son algo absoluto, donde sin embargo se da a la vez el fundamento para la distinción y la aprehensión de las relaciones. La aprehensión de las relaciones es en sí un acto *simple,* y termina en un contenido simple, no obstante la multiciplidad y complejidad de actos que pueden haberlo preparado. Sin embargo este contenido que es simple respecto al proceso cuyo término es el acto perceptivo —sea la vista para los diversos colores, o el sentido común para los diferentes sensibles— constituye a su vez el contenido que sirve como punto de partida para un proceso de elaboración por parte de una facultad superior, y esta elaboración, por compleja que pueda ser, terminará también ella en un contenido simple e indivisible en su órgano.

Así tiene lugar el paso desde los contenidos del sentido común a los de la cogitativa y desde éstos a los de la inteligencia; teoría totalmente coherente cuando se plantee el hecho de la *unidad de conciencia,* por la que se da la inmanencia de los contenidos superiores en los inferiores *(conversio ad phantasmata).* El proceso de emergencia de los procesos cognoscitivos puede concebirse entonces de este modo: la elaboración es el proceso intermediario indispensable para el emerger de cualquier contenido: tal elaboración consiste en poner en evidencia las relaciones inmanentes al contenido objetivo como tales. Toda aprehensión está fundada en una elaboración correspondiente que tiene lugar —al menos en un primer momento— en el ámbito de una facultad inferior inmediatamente subordinada a la superior. Puesto que la facultad inferior actúa y cae pronto en la inconsciencia, la superior inicia su movimiento a partir de la aprehensión simple del contenido terminal de la precedente y éste llega a ser a su vez el principio y la materia para un nuevo proceso.

Cada sentido elabora los propios contenidos con vistas a la aprehensión discerniente del sentido común; éste procede a la discriminación cualitativa de todo el campo sensible y a la integración de

8. *Post. Anal.* II, 19, 100 *a,* 7.

los sensibles comunes con vistas a la aprehensión concreta de la cogitativa: esta elabora el contenido concreto de los objetos a partir de las relaciones que los objetos presentan en el ámbito de la vida vivida. Y es sobre la estabilidad y distinción de estas relaciones sobre la que surge lo concreto por el que se da la aprehensión simple e inmóvil de la esencia. La unidad inteligible, aunque sea un contenido original, sigue siendo siempre un contenido fundado y esto de una doble manera: *a)* sobre la aprehensión sintética de las relaciones formales propias del sentido común y *b)* sobre la aprehensión de las relaciones reales propias de la cogitativa; el máximo grado de elaboración termina en el contenido más simple que es la esencia inteligible.

La fenomenología está por tanto en disposición para tomar en consideración el postulado de la filosofía moderna que ve en la aprehensión de las relaciones la esencia del hecho cognoscitivo. Nuestra teoría del concepto, en efecto, da una importancia esencial a la aprehensión de las relaciones y ve en ella el proceso central del espíritu; niega sin embargo que constituya ni el contenido inicial ni el terminal; puesto que toda dialéctica en tanto puede conducir a un progreso real en cuanto se desenvuelve entre los dos extremos de valor absoluto. El concepto ha sido ciertamente condicionado por la aprehensión de las relaciones; esta aprehensión —cuando se trata de contenidos fundamentales que son los que únicamente nos interesan— ha sido realizada propiamente por la cogitativa y el entendimiento inicia el propio movimiento desde lo simple y desde lo inmóvil. Las relaciones están presentes implícitamente, *in actu exercito.* La presencia explícita de las relaciones, *in actu signato,* es propia del juicio en cuanto debe afirmar o negar el ser de los contenidos aprehendidos, y también en el raciocinio y en la inducción refleja en cuanto son los procesos intermedios que deben condicionar la aprehensión de las relaciones, de valor derivado, en el orden inteligible. La primera aprehensión de las relaciones —la de la cogitativa— condiciona el surgir del pensamiento directo de las *primae intentiones,* la segunda, el surgir del pensamiento reflejo, es decir lógico, de las *secundae intentiones.*

El concepto, considerado en su naturaleza de instrumento para alcanzar la esencia inteligible, aparece ligado esencialmente a la relación y a la percepción de las relaciones. La aprehensión integral de una esencia no es un asunto que se resuelva en un instante; no

alcanzamos jamás de golpe la esencia inteligible, sino sólo alguna de las relaciones que expresan esta esencia. Después es necesario esforzarse, buscar. La intelección es un progreso dinámico del que no se puede decir jamás que esté acabado, es un progreso que va desde lo universal que contiene sus partes, potenciales e integrales, de forma implícita, a la consideración particular de estas partes para volver a lo universal y definirlo según relaciones más precisas. Santo Tomás condensaba esta doctrina en la afirmación de que nuestro pensamiento procede según divisiones y composiciones conceptuales; tal teoría se distingue de la moderna en cuanto pone al principio y al final del proceso una aprehensión absoluta, de carácter intuitivo en la sensibilidad, abstractivo en la inteligencia: es de estos dos grupos intuitivos iniciales desde donde se inicia la diferenciación de los campos cognoscitivos en los propios objetos [9].

* * *

Entonces, por la *abstracción,* los contenidos presentes en la experiencia se convierten, siguiendo a la primera elaboración de la cogitativa, de sensibles en inteligibles y de particulares en universales: es decir, se pasa desde la aprehensión de relaciones y propiedades fenoménicas a la de las relaciones y propiedades reales. Aunque, para Sto. Tomás, la abstracción es un proceso del que podemos tener conciencia como de un hecho ordinario de nuestra vida, cuya totalidad acompaña, sin embargo no se extendió mucho en describir su aspecto fenomenológico: es a partir del estudio de los principios generales de la teoría de donde se pueden tener los indicios suficientes para una «búsqueda material» como es la fenomenología.

9. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere homimem. Et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus, Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine... Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis» *S. Theol.,* I.ª, q. 85, a. 3., cfr.: a. 5.

La doctrina tomista no es más que un desarrollo de la doctrina aristotélica: Physic. I, 1. 184 *a,* 19, 184 *b,* 12-13 (los niños al principio llaman «madre» a todas las mujeres, y a todos los hombres «padre» y después los distinguen) la doctrina es aceptada integralmente por STRAUS, E, 105.

Por tanto la abstracción es la función primaria de la inteligencia por la que tiene lugar su primer despertar y la presentación de los contenidos inteligibles fundamentales. La abstracción intelectual ha de hacer emerger los contenidos y las relaciones que se refieren a la realidad, *en cuanto realidad* —el ser en cuanto ser—. La experiencia sensible sin embargo toca a la realidad materialmente, en cuanto afecta al sujeto según uno u otro contenido de vida vivida, las cualidades sensibles; o según una síntesis organizada de muchas de ellas, los sensibles «per accidens» de la cogitativa. A los sensibles «per accidens» suceden en el entendimiento los inteligibles «per se». ¿Cómo tiene lugar la toma de posesión de los inteligibles? ¿Cómo se desarrolla la abstracción?

Si la inteligencia es la facultad del ser, su desarrollo es una toma de posesión cada vez más íntima del ser mismo. Ahora bien el principio del «desarrollo por crisis» —principio de la emergencia— plantea dos exigencias, es decir: *(a)* que el contenido superior no aparece más que sobre el *fundamento* de los contenidos inferiores, y *(b)* que el contenido inferior llegado al sumo de su evidencia, o pregnancia fenoménica, condiciona de por sí el contenido intelectual de mínima evidencia y comprensión que es la idea inicial del ser. Todo desarrollo, incluso el intelectual, ha de proceder por etapas: primero se tienen los resultados más toscos e imperfectos, después gradualmente los más perfectos. En el campo del ser se sostiene como conocimiento avanzado el que abarca el contenido de las diversas esencias y que forma el objeto de las ciencias especializadas, las cuales establecen y coordinan en sistemas cerrados propiedades, leyes y consecuencias acerca de lo concreto, como tal, en cuanto abarca la esencia con el equipo de las cualidades sensibles en que se haya realizada caso por caso en la naturaleza. El conocimiento absolutamente primero no puede expresarse pues ni en un juicio científico especializado, ni en un juicio determinado de experiencia.

La experiencia, que condiciona la primera abstracción intelectual,

contiene las determinaciones individuales: pero ellas son un contenido vivido según una situación de conciencia inferior al entender. El hecho al que llega esta situación es el de hacer *emerger* la más oscura intuición intelectual y por ello la más vaga. Esta intuición originaria del ser puede expresarse en el juicio que tiene como sujeto la determinación aún indistinta del ser, y como predicado la afirmación indeterminada del ejercicio del ser: *«algo es»*. De hecho en la sensibilidad está presente cuanto podría bastar para la aprehensión tanto de la esencia cuanto de la singularidad; es el ojo intelectual que es débil y que no puede comenzar a ver más que un resplandor débil e indistinto que es la «razón de ser». El advertir que «algo es» aún no dice nada de «qué sea» este «algo», si Pedro o Pablo, si hombre o animal, si sustancia o accidente; ni si existe en la mente o en la naturaleza: se prescinde de todas las determinaciones de esencia y de existencia puesto que a éstas está encaminado el desarrollo del conocimiento y por tanto no pueden ser «dadas» sin más, sino que se van adquiriendo o mejor conquistando. Tal es el contenido inteligible proporcionado al primer instante del despertar de nuestra mente. Un tomista habituado al análisis fenomenológico, como era Juan de Sto. Tomás, resumía esta esencial doctrina en los términos siguientes: «In hoc concreto et in hoc toto et in hace specie, quae occurrit —(presentada por la cogitativa)— primum quod offertur intellectui tamquam ratio *quae,* est illa confusio entis et quasi coginitio quoad an est, non quia attingatur actu suprema illa universalitas entis, sed quia de ipso obiecto seu natura primum quod attingitur, est ratio maxime indiscreta et confusa. Et quia tanto aliquid est confusius, quanto pauciores rationes discernuntur... illud erit maxime confusum, in quo nec ipsi supremi gradus et communiora praedicata v.g. substantia et accidens discernuntur. Et hoc vocamus ens concretum seu aplicatum quidditati sensibili, id est in natura aliqua sensibili inventum» [10].

«Lo que es», el ente o bien la realidad, es, para el niño durante los primeros pasos de su espíritu, aquellos sabores, olores, aquellas caricias, aquellas actitudes de personas... que se hacen presentes a la conciencia en cuanto lo alegran o lo entristecen, más como pre-

10. JUAN DE STO. TOMÁS, *Philosophia Naturalis,* Pars. I, q. 1, a. 3, t. II, 25 a.

sencialidades respecto al surgir de estas situaciones subjetivas que como contenidos objetivos. Cuanto Piaget dice del estadio de los «objetos prácticos», del solipsismo y del egocentrismo de las primeras semanas de la vida infantil, no es más que la transcripción en base experimental de cuanto era ya conocido a la fenomenología pura.

Es evidente que aquí se trata de abstracción en cuanto el contenido es conocido de un modo diverso de aquel en que existe físicamente y de aquel también en que se encuentra en la sensibilidad; pero por el hecho de que el contenido que ella hace presente permanece en la máxima indeterminación no sólo en cuanto a la esencia sino también en cuanto al modo de existencia, se puede decir, que es, a la vez, abstracción e intuición. Aún más parece que el momento intuitivo en este primer conocimiento precede al abstractivo ya porque cualquier referencia explícita está fuera de él, ya porque el ser indeterminado, aprehendido por el entendimiento, está aún de hecho totalmente inmerso y limitado en las condiciones subjetivas de la vida vivida. «Aliqua intuitiva cognitio —precisa aún Juan de Sto. Tomás— debet praecedere tam in sensu quam in intellectu, sed tamen debet esse imperfectissima in discernendo unum ab alio. Nam in ipsa intuitiva cognitione dantur gradus, et quaedam est imperfectior alia, ut patet cum videmus a longe aliquid, quod nullo modo discernimus in particulari quid sit, ubi solum datur intuitiva cognitio quoad an est. Sic intellectus in sua prima cognitione id, quod sibi proponitur, videt quasi a longe in genere intelligibili, licet praesens sit obiectum, et sic illa notitia intuitiva solum de obiecto attinguit ipsum esse seu quoad an est, quod est esse intuitivam imperfectam et cum omnimoda confusione respectu quidditatis et discretionis praedicatorum» [11].

En nuestra terminología la intuición podría corresponder a las dos fases extremas del conocer: la presentación y la contemplación; y la abstracción, a la fase intermedia de la elaboración; pero es quizá más exacto usar ambos términos para expresar todo el proceso y cada momento singular en cuanto, en el caso, no se da intuición

11. JUAN DE STO. TOMÁS, *Philosophia Naturalis,* Pars. I, loc. cit.: ad argumenta, t. II, 29 a.

más que por la abstracción y la abstracción misma está ordenada a la intuición.

El progreso del conocimiento humano está ya esbozado *in nuce* en el contenido y en la afirmación del «algo que es»: toda investigación que se comienza en el ámbito de la materia y del espíritu parte de este principio, tan modesto como se quiera, pero preñado del más alto potencial en espera de desenvolverse en el conocimiento distinto. Y la distinción noética se desarrolla, y no puede desarrollarse más que según dos direcciones fundamentales de penetración: la determinación de *qué es* el «algo que es» y del *cómo existe* o puede existir este «algo que es». Las determinaciones de esencia y las determinaciones de existencia constituyen respectivamente el campo de la búsqueda metafísica y de la búsqueda crítica y son una función de proporciones casi infinitas, como es infinito el ser que les concierne. La posibilidad de la vida y de la ciencia hacen suponer que la naturaleza no nos abandona al azar en la enorme fatiga, sino que se mueve tanto en el campo crítico, como en el metafísico, para conseguir los contenidos y las discriminaciones *fundamentales* con absoluta certeza.

5. Construcción perceptiva e inmediatez fenoménica

a) *El problema de la inmediatez fenoménica*

Una cosa es la sensación, otra la percepción y otra el pensamiento: una cosa es ver lo rojo, otra es ver a Pedro, otra es comprender el teorema de Pitágoras. Cómo llegué yo a ver lo rojo, es un problema de psico-fisiología en torno al cual la fenomenología tiene poco que decir (cfr. en el I volumen los resultados de la escuela de la Gestalt en torno a la «regresión fenoménica» de los colores, en la crítica a la *Konstanzannahme*). Cómo logré yo comprender que el cuadrado de la hipotenusa es equivalente a la suma de los cuadrados de los catetos, lo puedo saber recordando el proceso, más o menos fatigoso, que me ha conducido a la evidencia del teoma. Evidencia mediata, puramente inteligible.

Pero ¿cómo logro «ver a Pedro»?, he aquí el problema que

es necesario delimitar ahora en su carácter esencial de proceso psíquico.

Ciertamente yo no «veo» a Pedro, al árbol, el cielo... como «veo» lo rojo: aquí existe inmediatez absoluta, de contenido y de funciones. Ni tampoco veo, o aprehendo en concreto estos objetos, como aprehendo el teorema de Pitágoras: aquí existe inmediatez tanto de contenido como de funciones, puesto que yo asisto con la mirada interior al progresar de mi conocimiento y a las etapas de mi razonamiento.

¿Sería necesario entonces decir que la percepción no es un proceso «originario» del conocer? Clarifiquemos el problema.

Se dan al respecto dos soluciones antagónicas: para la una la percepción es inmediata como la sensación; aún más según la teoría de la Gestalt, sólo ella es inmediata y la sensación no es más que la delimitación, que se puede hacer en la reflexión, de un aspecto «totalmente» perceptivo que es inmediatamente dado; para la otra, la percepción es un conocimiento enteramente mediato, en el objeto y en las funciones. Esta solución ha revestido diversas formas entre las que las principales han sido el Asociacionismo y la *teoría de la inferencia* y se puede decir que la una ha conducido siempre, por desarrollo lógico, a la otra como dos momentos de una concepción única.

La *teoría de la inferencia* se presenta inspirada por un sabio criterio de prudencia, y parece fundada sobre los resultados más ciertos del análisis fenoménico.

La teoría dice, en general, que nosotros alcanzamos inmediatamente sólo los contenidos propios y especificativos de las distintas facultades; los contenidos de percepción, sin embargo, puesto que constan de datos sensoriales y de datos intelectuales, vienen aprehendidos «arguitive», según la expresión de Cayetano, que corresponde a «razonamiento» o «inferencia» de que hablan los modernos.

¿Por qué la percepción no es un conocimiento inmediato? Por la sencilla razón, se afirma, de que la percepción está sujeta a ilusiones y errores; ahora bien, si fuese un conocimiento inmediato, no presentaría más que el dato puro y simple, y el «dato» es lo que es, y no está sujeto a error o ilusión. El hecho del *error* indica que la percepción comporta procesos múltiples y diversos, los cuales

se pueden combinar y converger en un resultado según una probabilidad más o menos extensa: por esto se tiene, en la percepción, aprehensiones verdaderas e inadecuadas, o también totalmente falsas [12].

Y el análisis fenoménico, con sus distinciones de objetos sensibles e inteligibles, con sus clasificaciones de las funciones inferiores y superiores de conocimiento, ofrece la confirmación del análisis científico a una persuasión que parece de evidencia inmediata.

«Todos los psicólogos, decía Spencer, están de acuerdo en admitir que la mayor parte de los elementos contenidos en el conocimiento de un objeto percibido no son conocidos inmediatamente por los sentidos, sino que lo son inmediatamente por vía de un razonamiento instantáneo. Antes de que una impresión visual pueda llegar a ser la percepción de una cosa, es necesario que se unan en el pensamiento los atributos de triple dimensión, magnitud, solidez, cualidad de superficie, etc., los cuales, cuando se unen, constituyen la naturaleza de la cosa como nos es conocida. Aunque parezcan ser dados en la impresión visual, sin embargo se puede demostrar que de hecho no lo son, sino que son alcanzados por inferencias. Esta inferencia es un clasificar las apariciones (actuales) con apariciones semejantes conocidas antes y un mantener que ellas

12. «Indeed, what judgement means to epistemologist and logician is the assertion of something as true, and the possibility of error is taken as the best test of its presence. This way of using the term is useful and well established. Suppos we refuse to apply it to perception; what is the alternative? Apparently direct apprehension in sense. Let us assume, then, that the aprehensión of a tree as a hundred yards away or a weight as a hundred-pound one is taken as a case of direct sensation. It will then be necessary to say that some sensations are in error. But obviously not *all* sensations are in error (...) Now the contention of those who hold the judgement or inference theory is here simple enough. They say: if a process has all the logical features of judgement, then judgement it should be calles» (BLANSHARD, Br., 106-107).

Las confusiones señaladas por Blanshard se refieren más bien a la teoría gestaltista que a la nuestra. Se ha demostrado que para Sto. Tomás la aprehensión de lo concreto es inmediata objetivamente —en cuanto al contenido—, mediata en cuanto a las funciones —es decir psicológicamete—, que son la «collatio» de la cogitativa y la «conversio ad phantasmata» de la inteligencia, estas funciones, al principio, pueden denominarse «argumentaciones materiales» e inducciones; una vez establecidas, operan inmediatamente la síntesis, como todos los hábitos operativos.

están con respecto a ciertos otros fenómenos en relaciones paralelas a las relaciones antes conocidas» [13].

Spencer habla explícitamente sólo de cualidades fenoménicas: la tesis de la inferencia parece que debe resultar reforzada en nuestra posición que pone en el centro de la unidad perceptiva un contenido inteligible. Y los contenidos inteligibles no pueden ser aprehendidos en los contenidos de percepción más que en cuanto están añadidos desde fuera, precisamente por inferencia, argumentando desde el modo del presentarse actual de los contenidos fenoménicos en relación con los casos de experiencia pasada, en los que aquellos contenidos se hallan conectados a los contenidos inteligibles.

En esta controversia parece que la posición de Cayetano es, en el plano de la fenomenología pura, sustancialmente idéntica a la de Spencer, y la polémica dice relación con ambos. Muchos autores, y nosotros con ellos, están persuadidos de que la teoría de la inferencia es solidaria del Asociacionismo y, con el caer de éste, también ella debe caer. Está bien; pero es necesario especificar más los argumentos porque existen diversos grados en el Asociacionismo y porque al fin y al cabo la teoría de la inferencia no parece estar privada de toda verosimilitud. La cuestión es más delicada y sutil de cuanto parece.

Alguien ha opuesto a la teoría que la inferencia exige un cierto tiempo: ahora bien, nuestras percepciones ordinarias de la casa, del árbol..., tienen lugar en un instante. El argumento no decide la cuestión porque también los «inferentistas» convienen en que nosotros *hic et nunc* tenemos la persuasión de una aprehensión inmediata, pero que tal persuasión está revisada sobre la base de otros hechos, en los cuales es evidente el proceso de inferencia. Por lo demás la inmediatez psicológica puede coexistir con el razonamiento instantáneo admitido por Spencer.

Más consistente es el argumento de W. James, según el cual la teoría de la inferencia está implicada en un regreso al infinito. Realmente si, como se pretende, mi percepción actual no es otra cosa que un «reconocer» la conexión entre los contenidos fenoménicos y la cosa a los que estos contenidos fenoménicos se habían

13. SPENCER, H., t. II, § 315. Traduzco de la versión francesa de Ribot y Espinais, t. II, 135-136.

mostrado conectados de hecho en la experiencia pasada, queda el problema de cómo se viene a conocer aquella conexión en la experiencia que inmediatamente ha precedido a la actual, y después en la que ha precedido a ésta y así sucesivamente... [14].

El argumento es sin duda concluyente y demuestra que las estructuras perceptivas no pueden ser el fruto de una construcción *absoluta,* sino que deben atañar al «dato». ¿Cómo? No es fácil decirlo sobre todo mientras queremos sostener que el «dato» coincide con las cualidades elementales de los sentidos externos. Pero esta idea ha sido aclarada definitivamente por parte de la psicología sintética contemporánea, especialmente por parte de la teoría de la Gestalt. Ella ha demostrado que las cualidades perceptivas, enumeradas por Spencer, a partir de las cuales resultaría la cosa, son de hecho inmediatas y no se puede afirmar ya que *todos* los psicólogos están de acuerdo en la teoría de la inferencia: hoy la posición carece de fuerza.

Entonces: ¿inferencia absoluta o inmediatez absoluta? Las discusiones precedentes no dejan duda alguna acerca del camino a seguir; abrevio con el objeto de reducir el problema a lo esencial. Ambas posiciones son irreales: cuanto lo sea la primera, lo ha probado la crítica al principio de la constancia; cuanto lo sea —y no lo es menos— la segunda, lo ha demostrado la crítica unánime al universalismo exagerado de la Gestalttheorie, en cuanto ésta suprime toda distinción entre los planos objetivos y los grados funcionales sin los cuales son inexplicables, no sólo la posibilidad de error, sino también las mismas formas de organización.

Es necesario pues, plantear el problema bajo un aspecto más comprensivo: yo creo que la posición aristotélico-tomista, como creo entender, satisface las contrarias exigencias de las dos soluciones evitando las dificultades evidentes.

b) *Inmediatez de contenido y mediatez de funciones*

Mientras la «teoría de la inferencia» quiera ser el corolario de un dualismo de «apariencia y realidad» como en Descartes, y quiera prolongar la teoría del mosaico, preconcibe y contradice los hechos. No vale recurrir a razonamientos «instantáneos» o a «inferencias inconscientes», puesto que el proceso de inferencia tiene sólo un valor de mediación y una función de paso que *suponen* contenidos y funciones absolutas. Suponen por tanto que la percepción es una función derivada, así como sus objetos, de otras funciones, que serían las sensaciones y los procesos de pensamiento aislados. Pero se ha demostrado que las sensaciones, si todavía se puede hablar de ellas en cierto modo —como justamente sostienen los críticos de la Gestalttheorie— se suelen dar sólo dentro del hecho global de la percepción. Igualmente no se dan procesos de pensamiento absolutamente puro, sino que el pensamiento está preparado, sujeto y fundado, es decir es precedido y acompañado por la percepción. Si es verdad que la percepción supone el pensamiento, es igualmente verdad lo contrario, y, en la sucesión natural, la percepción precede al pensamiento en línea de hecho y de derecho.

¿No tiene entonces la cuestión una vía de salida?

La cuestión ha de ser bien planteada y la vía de salida se delineará por sí misma.

Sobre todo los defensores de la teoría de la inferencia han hecho bien en insistir en el hecho de la ilusión y del errror en la percepción: sólo que no han sabido sacar todo el partido posible. El hecho del error perceptivo demuestra ante todo que la percepción no es un hecho puramente sensorial, ni puramente intelectivo: si en rigor no es exacto decir: yo veo a Pedro, el árbol, la casa..., no

14. JAMES, W., t. II, 112. Argumento semejante en: Price, H. H., 154-155; también en: Broad, 151, 153, el cual combate la tesis de las «inferencias inconscientes», que es la clave maestra de este asociacionismo larvado.

En cuanto a la posición de Blanshard (t. 1, 79-120), que defiende a capa y espada la teoría de la inferencia, no creo que sea muy distante de la que nosotros planteamos. Si he leído bien, él, apoyándose en la coexistencia del pensamiento con la percepción, concibe la percepción como un *juicio implícito,* según el cual lo que es dado *hic et nunc* al sentido, es tomado como «parte» de un «todo» mayor (165). De aquí se pasa a la integración: «The taking of a given datum as part of a lar structured whole, the completion of a given fragment in accordance with «intelligible» forme or necessity, is indeed a peculiarly fine esample of what we mean by perceptual inference» (111). Tal juicio implícito nos parece que es inmediato, y no el resultado de una inferencia, por dos razones principales:

a) porque los esquemas de organización operan de modo totalizante e inmediato;

b) porque los contenidos sensoriales e inteligibles están presentes a la vez en la conciencia intelectiva.

lo es tampoco el decir: yo comprendo, y he razonado para comprender, que el tal color, o figura coloreada... es aquella tal cosa que se denomina Pedro, árbol, y casa. En base a los datos introspectivos no hay duda de que la primera expresión, aunque en sí no es del todo exacta, es bastante más verosímil que la segunda y tiene lugar de hecho en el lenguaje ordinario.

Admitamos por tanto que la aprehensión de los objetos concretos —la percepción— es *inmediata.* ¿Cómo es entonces que se da el error? El error supone ante todo que se haya hecho una síntesis indebidamente, y además que tal síntesis pueda ser modificable o referible a algún criterio de verdad absoluta por el que se distinguen precisamente las percepciones adecuadas de las percepciones inadecuadas. No hay duda, por tanto, de que, aunque la percepción sea inmediata, en cuanto al contenido, no lo puede ser en cuanto a las funciones que la realizan. La distinción requiere cierta aclaración.

Existen funciones inmediatas y funciones mediatas: funciones inmediatas son las que condicionan el aparecer de contenidos de un solo orden de cualidad, como los contenidos de sensación (cualidades sensoriales), de fantasía (tiempo y espacio sobre todo), de pensamiento puro; funciones mediatas, las que condicionan el aparecer en la conciencia de objetos complejos.

Los objetos de percepción son realmente complejos. En ellos hay que distinguir cualidades sensoriales y contenidos inteligibles: las unas y los otros forman un «todo inmediato» en cuanto las cualidades sensoriales se refieren a un contenido inteligible y en cuanto el contenido inteligible «aparece» como inmanente, es decir referido a su vez y objetivado en el complejo de las cualidades sensoriales. Es necesario pues reducir las distancias entre el sentido y la inteligencia, no con respecto a los contenidos —porque la percepción es, en su forma completa, un acto de inteligencia— sino bajo el aspecto de las funciones.

a) Una *primera* reducción es dada por la teoría de los «sensibles comunes» y de la *organización primaria,* cual se realiza primero por vía de los sentidos externos y después por las propiedades sintéticas, sólo en parte conocidas, del sentido común y de la fantasía o memoria primaria.

b) Una *segunda,* no menos importante, reducción es dada por

la formación y por el funcionamiento de los *esquemas perceptivos* y de las «constantes de experiencia». De la misma manera que la organización primaria refleja el orden de experiencia que puede ser dado por la presentación actual y superficial, así los esquemas corrigen de forma estable las inadecuaciones que podrían sobrevenir a la percepción por la fragmentariedad o insuficiencia de la situación actual objetiva. Sin los esquemas tendríamos siempre que volver a empezar y ningún objeto, hecho o persona, podría emerger como un objeto, distinto, definido y en sí: el mundo aparecería siempre en una especie de visión crepuscular y como envuelto en la niebla sin «contornos» precisos de los objetos.

Los «esquemas perceptivos» completan la organización primaria y preparan, aún más, en parte ya la suponen, la secundaria.

c) La *tercera* reducción, que bajo el aspecto funcional es la más importante, es la de la cogitativa. Esta reducción se lleva a cabo en dos sentidos, desde arriba hacia abajo, en cuanto la cogitativa dirige primero la formación definitiva de los esquemas; y después en cuanto actualiza un esquema dado y no otro, y aplica un contenido inteligible al esquema que se ha realizado. Es este proceso el que se ha señalado en la teoría opuesta como una «inferencia»: pero en sentido riguroso no lo es tal.

No lo es en cuanto a la primera función, la de actualizar un esquema con ocasión de una experiencia dada. Tal función, más que inferencia, se denomina construcción e integración y no incluye paso alguno, sino más bien un aprehender mejor cuanto ha sido advertido ya como presente.

No lo es ni siquiera en cuanto a la segunda función, la de referir lo concreto a lo universal y viceversa, en que consiste propiamente el acto completo de la percepción.

Las inferencias son de dos especies, la deducción y la inducción. Evidentemente, en la construcción perceptiva por la que lo inteligible se ve como inmanente en lo sensible y lo abstracto en lo concreto, no es el caso hablar de deducción, porque abstracto y concreto, inteligible y sensible, no se encuentran en un plano común, sólo en el cual puede tener lugar la deducción.

Por tanto no queda más que la posibilidad de una inferencia por *inducción,* y la posibilidad no se rechaza sin más.

Realmente se ha demostrado ya que la inducción es precisa-

mente el proceso ordinario con el que la cogitativa prepara el primer nacimiento de los universales y de los primeros principios en el progreso que realiza el alma desde abajo hacia arriba: no es improbable que por una inducción regresiva se aplique lo universal a lo singular en el acto de la percepción. Yo creo que en la psicología árabo-tomista tal proceso de inferencia existe de hecho en las primeras percepciones y en los primeros estadios, y también en la conciencia desarrollada para los objetos poco conocidos y que se presentan en situaciones fenoménicas «no familiares»: en estos casos la delimitación perceptiva llega como conclusión de un proceso del que el sujeto conoce las fases del principio, del desarrollo y del final y por su cuenta las dirige al fin. Y *cogitativa* viene de *cogitare,* es decir cribar.

Sin embargo en los casos de percepción de objetos familiares, la inferencia, como proceso, no se da y lástima de nosotros si para cada percepción tuviésemos que rehacer desde el principio el proceso de inducción que una vez nos ha llevado allí.

Nadie tiene conciencia en estos casos de hacer una confrontación entre los contenidos fenoménicos actuales y los de las experiencias pasadas, como quiere Spencer, ni entre los contenidos fenoménicos pasados o presentes y la idea o el significado objetivo. El significado es percibido inmediatamente como incorporado a los contenidos fenoménicos sin referencia alguna explícita de aquél a éstos y tanto menos a los de experiencia pasada. No hay duda de que ni la percepción actual, ni el mismo significado serían posibles si no hubiesen sido precedidos de la experiencia pasada; pero el problema es precisamente el de saber cómo concurre la experiencia pasada a la organización perceptiva. Y la explicación de la asociación, como factor principal, cualquiera que sea la forma en que se presente, ya no puede valer.

En un hecho complejo como la percepción entran sin duda procesos sensoriales de asociaciones, de confrontación activa, y cualquier teoría puede encontrar un pretexto para verificar sus principios: pero el problema podrá resolverse sólo cuando se expresen el principio y la teoría que den razón de por qué el contenido perceptivo sea a la vez complejo y unificado y se distingan claramente los procesos de memoria (explícita) de los de percepción.

Se dirá entonces que queda la inferencia, en estos casos, como hecho. Algunos, como Blanshard, piensan que la percepción es una

forma de *juicio implícito,* pero no cualquiera, sino como el juicio de quien ha conquistado a través de una larga práctica una capacidad para apresar inmediatamente la presencia y el contenido de los objetos de su especialidad [15]. Perfectamente: de hecho el aristotelismo llama también a la especie cognoscitiva hábito y disposición para conocer y tal es también el esquema perceptivo. De lo contrario no se comprende por qué Blanshard se aferra aún a la posición de las «inferencias inconscientes»: realmente es un método demasiado expeditivo, como bien ha notado Dehove, para atribuir al inconsciente, como ya se hacía con la asociación, cualquier cosa [16].

Ciertamente el recurso al inconsciente no podrá jamás desterrarse totalmente: sin embargo el inconsciente, en sentido absoluto, no puede ejercer las funciones principales, sino sólo debe representar un complemento o mejor una abreviación de procesos que ya se han realizado de modo consciente y que después se han fijado en el alma como hábitos y disposiciones para operar. Reduciendo el inconsciente *a la disposición* motora y perceptiva, y al ejercicio espontáneo de la misma, el proceso perceptivo queda sustancialmente explicado y las exigencias de las contrastantes teorías pueden ser satisfechas.

El acto de la percepción queda por tanto como *psicológicamente* inmediato. Es mediato sin embargo bajo el aspecto funcional en cuanto: *a)* los esquemas tienen que actualizarse sobre el fundamento de los estímulos actuales, y *b)* los esquemas actualizados han de estar subordinados a un contenido inteligible. Existen, en otras palabras, en todo acto completo de percepción, dos momentos funcionales mediatos, *la realización de los esquemas* y *la incorporación del significado* a los esquemas así realizados.

Si se quiere llamar a este proceso «juicio», nadie lo puede prohibir, siempre que se entienda por juicio una apreciación psicológicamente inmediata; como los primeros juicios formales en el orden especulativo, como los juicios prácticos en la técnica y en el arte son juicios inmediatos, igualmente lo son los materiales de percepción respecto a la existencia y a la esencia en concreto. Y el mismo

15. BLANSHARD, Br., t. I, 94-96, y cfr. supra: 425 nota.
16. DEHOVE, H., 57.

Blanshard se halla en esta línea de ideas. Justamente sostiene él que el proceso de percepción es coexistente con el de abstracción, como se afirma en la teoría de la cogitativa; también él afirma que los universales están presentes de alguna forma desde el principio de la vida psíquica, porque los datos de experiencia presentan *inmediatamente* relación y las relaciones son contenidos inteligibles: a las relaciones primitivas añade el ejercicio de la vida otras y es sólo el entendimiento el que puede juzgar sobre la posibilidad de estas integraciones.

La teoría de la cogitativa salva todo cuanto hay de sensato en el ilacionismo moderado de Blanshard, y define y explica mejor la cohesión entre los diversos planos de percepción. Además, el principio que los textos tomistas sugieren como fundamento de la inmediatez perceptiva, la unidad intelectiva de conciencia, excluye, como se ha visto contra Cayetano, de forma definitiva el recurso a procesos de inferencia, y más contra Cayetano que contra Blanshard. Si el entendimiento, como facultad cognoscitiva suprema, tiene presentes los propios contenidos incluso los contenidos de las facultades inferiores, y en consecuencia y sobre todo los de la cogitativa, puede «ver» la inmanencia de lo abstracto en lo concreto y aprehender inmediatamente, es decir percibir, a Pedro, el árbol, la casa...

La percepción es por tanto un acto complejo, pero mediato, en el que tienen por igual una parte principal la cogitativa y el entendimiento. Y aquí resulta oportuna una analogía a la que ya se ha aludido. En la metafísica tomista del acto libre se dice comúnmente que el acto del *imperium* —la decisión final acerca de los medios a usar: *fac hoc*— es formalmente del entendimiento, materialmente de la voluntad. Es decir la determinación *ad unum* viene del entendimiento; el impulso a esta determinación y después la ejecución corresponde a la voluntad, la cual se halla especificada por la moción intencional objetivamente recibida del entendimiento. Pero por otra parte, no habría especificado a la voluntad de tal forma y no de otra, si esta no lo hubiese sacado de la indiferencia inicial deteniéndolo en la consideración de un objeto o de un aspecto particular del mismo.

Análogamente, la percepción de lo concreto —de Pedro, del árbol, de la casa...— es formalmente un acto de la inteligencia, materialmente un acto de la cogitativa: el acto de la inteligencia no

se realiza más que por la preparación inmediata hecha por la cogitativa y sobre los fundamentos que ella presenta [17].

La posibilidad de error o de ilusión viene dada tanto por el hecho de que la cogitativa no tiene siempre un dominio perfecto en la realización de los esquemas, por causas tanto extrínsecas como intrínsecas; cuanto porque el entendimiento no tiene siempre el modo de darse cuenta de la conformidad real entre los contenidos inteligibles y los fenoménicos de experiencia vivida. Por ello la realización del esquema puede resultar inadecuada y la objetivación perceptiva errónea en cuanto se viste el contenido ontológico con vestidos que no le pertenecen. Es función de las «fenomenologías regionales» el determinar en particular las causas intrínsecas y extrínsicas que pueden conducir, tanto en el ámbito de la organización primaria, como de la secundaria, a las percepciones inadecuadas.

Concluyamos. El decir: «Me asomo a la ventana y veo la casa, el árbol, el cielo...», puede expresar una situación psíquica inmediata, aunque compleja, puesto que complejidad no es sinónimo de mediatez, ni simplicidad de inmediatez: más aún, las investigaciones modernas tienden a demostrar que la verdad está propiamente en lo contrario.

La posición que se quiere defender se apoya en dos constataciones: la coexistencia del pensamiento con la experiencia —afirmada también por Blanshard— y que se reduce a la teoría de la cogitativa y de la *conversio ad phantasmata;* y la función de unidad de conciencia universal que compete a la inteligencia.

La unidad de conciencia da razón del progreso continuo de la organización en el tiempo, de modo que tal proceso no procede esencialmente desde el caos al orden, sino más bien desde formas primitivas a formas más evolucionadas: es decir explica la *intensi-*

17. Hace al caso un texto explícito de Juan de Jandún: «Virtus autem phantastica quam Aristoteles ponit esse principium motus cum appetitu non est illa virtus, quae solum reservat imagines aut species, sed est virtus cogitativa modo praedicto, et illa est cogitativa virtus in hominibus et aestimativa in brutis. Et sic manifeste apparet quod Arist. accipit phantasiam pro cogitativa et aestimativa. *Adhuc,* cum ipse dicit quod intelligentem quemcumque necesse est phantasma aliquod speculari, puto quod per phantasma intelligit actum cogitativae. Et similiter in aliis verbis in quibus assignat virtutem ministrantem intellectui» *(In II De Anima,* q. XXXVIII, col. 229).

ficación perceptiva tal como tiene lugar con el fluir del tiempo. La función de la cogitativa por el contrario explica cómo se produce la determinación perceptiva en el instante en que el sujeto ha de vivirla. La función de la conciencia unificante se actualiza en la cogitativa según una «contracción» y simplificación fenoménica —de ahí la intensificación objetiva— respecto a la experiencia pasada. La intensificación se realiza por una función de *compromiso* sobre todo entre los contenidos fenoménicos, y después entre los contenidos fenoménicos y los contenidos inteligibles, y comporta una selección —que es a la vez construcción— no permanente, sino momentánea. Y por ello se habla de plurificación funcional y no objetiva. La unificación «objetiva» explícita es realizada por la conciencia intelectiva, cuando el entendimiento se da cuenta de la presencia de los contenidos inteligibles en los contenidos fenoménicos *(conversio ad phantasmata)*

De este modo el acto de percepción tiene un dinamismo interior semejante al acto de prudencia: y de la misma manera que la mayor parte de las veces el virtuoso ejerce la prudencia con apreciaciones inmediatas, casi por una afinidad y con-naturalidad, así hacemos nosotros en la percepción de los objetos familiares. Pertenece a la crítica del conocimiento el juzgar sobre el alcance objetivo absoluto de los actos de percepción mostrando hasta dónde el objeto percibido se justifica como «ser» y cuáles son los criterios de correspondencia entre el ser y al aparecer. Como corresponde a la moral el determinar hasta dónde el acto, que el sujeto pone bajo el dictamen de la conciencia actual, se encuentra en conformidad con el orden objetivo de la ley natural y divina.

6. Análisis existencial y estructura del pensamiento

Los residuos del racionalismo, que podrían esconderse en la fenomenología pura de Husserl y en la experimental de las distintas escuelas de la Gestalt, ya han sido superados, en el ámbito de la reflexión filosófica, por parte de la novísima dirección de la filosofía que es el existencialismo. Su principio inspirador es la elevación de la «libertad» *a prius* absoluto de la verdad del ser, de manera que la existencia (libertad) es el modo propio de ser de aquel existente singular que es el hombre. Por tanto también aquí

el principio de estructura encabeza una «totalidad» *(Ganzheit)*, pero ya no en el ámbito perceptivo, sino en la estructuración de la conciencia misma respecto a su actualizarse en el mundo en el que el hombre viene a ser «arrojado». Si la fenomenología de Husserl puede denominarse «fenomenología de la esencia», la nueva dirección que nació (con Heidegger, al menos) en su escuela, puede denominarse «fenomenología de la existencia»: el término parece bastante adaptado para caracterizar la «primera forma» del pensamiento heideggeriano que está totalmente encaminado al análisis de aquella que es denominada, con feliz expresión, «la autointerpretación preontológica del ser humano» *(die vorontologische Selbstauslegung des Daseins)* [18].

En este análisis fundamental de la subjetividad humana, Heidegger, inspirándose en Kierkegaard y recientemente en la tradición místico-literaria medieval, ha individuado el núcleo característico de la subjetividad humana en la «angustia» *(Angst)* entendida como «temor» *(Furcht)* y más precisamente como «preocupación» *(Sorge)*, a partir de la cual se examinan y profundizan las diversas actitudes del referirse del ser humano al mundo (transcendencia). Se abandona por tanto resueltamente la tradición matemático-formalista, a la que aún permanece fiel la Gestalttheorie con sus variaciones, para recoger en el hombre mismo la originalidad del propio ser. Heidegger presenta resueltamente «la preocupación como el ser de la realidad humana» *(die Sorge als Sein des Daseins)* en cuanto es ella misma la que permite a la realidad humana el estructurarse como un «todo» [19]. También para Heidegger queda fuera de discusión que la «totalidad» del todo estructural no se obtiene desde el punto de vista del aparecer mediante una construcción que se sirve de elementos: esto requiere un plano de construcción. El ser de la realidad humana *(die Sorge als Sein des Daseins)*, en cuanto es un «ser-en-el-mundo» en la forma de un manifestarse estructural como

18. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, par. 42, p. 196 ss. Traduzco *Dasein* (literalmente «existencia») por «ser humano» o «realidad humana», que es el sentido preciso pretendido por Heidegger. Prescindo aquí de la referencia a Kierkegaard, fundador del existencialismo, porque su perspectiva de la existencia es decididamente metafísica y teológica (Cfr.: *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, especialmente p. 127 ss., 241 y ss.).

19. *Op. cit.*, part. 39, p. 180.

total, llega a ser accesible para nosotros en una mirada completa *mediante* este todo referido a un fenómeno originario que se halla en el todo de manera que él funda ontológicamente todo fenómeno estructural en su posibilidad radical. De este modo la dispersión de la vida, tal como se observa en la banalidad cotidiana *(Alltäglichkeit),* se recoge en un todo de naturaleza exigencial que está en el fondo de la posibilidad fundamental del ser humano que es su libertad [20]. Las «formas» de la dispersión y de la caída, como la cháchara, la curiosidad y las diversas modalidades de la ambigüedad radical del ser humano, son abandonadas como «inautenticidad».

Es precisamente la *angustia* la situación fundamental *(Grundbefindlichkeit)* que expresa la posibilidad de ser de la realidad humana y su ser se manifiesta por la reprobación como «preocupación» *(Sorge);* desde su seno se mueve su pensamiento vivido o preontológico, como se quiera decir. Para apresar la naturaleza de la angustia como actitud existencial fundamental es necesario aislarla de fenómenos similares como voluntad, deseo, tendencia, impulso...: no son ellos los que fundan la preocupación sino que es éste su fundamento. La analítica de la existencia que llega a descubrir el fenómeno de la «preocupación» toca el fondo de la cuestión acerca de «ser en general». El desarrollo de este principio es la presentación en la esfera existencial de aquella fundación pura del pensamiento en estado de nacimiento; en la corriente averroístico-tomista constituía una «tercera clase» de cualidades perceptivas (después de los sensibles propios y comunes), como se ha dicho, y su comportamiento se desprendía del ser profundo de la naturaleza del sujeto, punto donde se encuentran y se integran las dos esferas: intelectiva y sensitiva; en la nueva fenomenología existencial tal principio explica el dinamismo de lo *Erlebnis,* despojado de sus exterioridades románticas y llevado a su pureza originaria de *Sorge* como modo de ser fundamental de aquel existente que es precisamente el hombre.

20. En el existencialismo francés que sigue más de cerca a Heidegger llevándolo al cauce cartesiano, Sartre habla de un *«Cogito prerreflexivo»* como fundamento del *cogito* cartesiano: él constituiría una región de ser (el *pour-soi...*) absolutamente separado (la subjetividad, el Yo...) del ser del fenómeno (lo *en soi* como la objetividad, el mundo...), totalmente incomunicable (Cfr.: SARTRE, J. P., *L'être et le néant,* Paris, 1943, p. 16 ss. 30 ss.). En un conterto semejante, ...

Heidegger lleva a cabo este análisis en tres momentos:

1) La situación fundamental de la angustia considerada como la apertura característica de la realidad humana [21]. El análisis heideggeriano en esta parte, a diferencia del kierkegaardiano en el que se inspira, prescinde de toda referencia teológica a la caída del primer Hombre y considera como caída el «ser-en-el-mundo» *(In-der-Welt-sein),* la finitud misma, por la que se cualifica la realidad humana en su efectividad. Por esto entonces la fórmula: «Aquello frente a lo cual la angustia se angustia es el mundo como tal» que se resuelve en la fórmula: «Aquello de lo que la angustia se angustia es el ser en el mundo como tal». Se trata de que la angustia aisla (Kierkegaard) o bien singulariza (Heidegger) a la realidad humana en su más propio ser-en-el-mundo, aquel que se comprende esencialmente proyectando las propias posibilidades. La angustia revela en el ser humano el ser por el más propio poder ser, es decir el ser libre *(das Freisein),* es decir la libertad del poder elegir y llegar a ser sí mismo, la «libertad para...» *(propensio in...)* donde el hombre se siente empeñado en el propio aislamiento *(solus ipse).* Es este por tanto el primer retorno al fundamento.

2) El ser de la realidad humana como «preocupación» [22]. Sabemos ya que la angustia manifiesta en una concreción originaria elemental al ser libre para el poder-ser más propio y con ello para la posibilidad de autenticidad e inautenticidad *(Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit).* Pero el ser para el poder ser más propio en la esfera ontológica quiere decir: la realidad humana es ya en sí misma en su ser en-anticipo *(vorweg)* y es mediante este ser ya en-anticipo como la realidad humana se puede asir como un todo formal. Ahora bien la preocupación disuelve esta función de fundar el ser de la realidad humana como el «ser-ya-en-anticipo-en-el-mundo» en el sentido de ser cabe-un-existente que se encuentra dentro del mundo. Es de hecho en esto en lo que se funda la posibilidad de la libertad respecto a las propias posibilidades existenciales. La preocupación está entonces como la totalidad estructural originaria «primera» de

21. *Sein und Zeit,* par. 40: Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine Erschlossenheit des Daseins.

22. *Sein und Zeit,* par. 41: Das Sein des Daseins als Sorge.

cualquiera, es decir siempre presente *en* toda «conducta» efectiva y en toda «situación» del existente [23]. Esto no significa de hecho un primado de la conducta «práctica» sobre la teórica. La determinación sólo intuitiva de un hecho dado tiene el carácter de preocupación, no menos que el de una «acción política» o el de un tranquilo contentarse. «Teoría» y «praxis», concluye Heidegger, son las posibilidades de ser de un existente, cuyo ser debe determinarse como preocupación. Querer y desear se derivan entonces de la preocupación como del propio origen, del propio horizonte ontológico, en el dinamismo del orientarse en el propio ser-en-el-mundo, son la manifestación actual de la preocupación misma según la totalidad suya propia que está como fundamento. En el deseo la existencia *(Dasein)* proyecta el propio ser en posibilidades según aquello que se ha denominado el ser-en-anticipo como modo de ser de la libertad de ser-en-el-mundo.

La conclusión de este análisis óntico-ontológico de la *Sorge,* como totalidad originaria fundante de la existencia, acentúa una vez más aquella zona subliminar en que madura el ser de la conciencia en sus direcciones fundamentales cognostitivas y prácticas, a la que envía de nuevo en última instancia tanto la actividad teórica como la práctica; ella es la matriz inagotable e inagotada de ambas y constituye quizá la raíz de su unidad inseparable (esto no lo dice Heidegger, pero se comprende mejor en una perspectiva metafísico-teológica). Pero Heidegger dice que la expresión *«Sorge»* significa un fenómeno fundamental ontológico existencial que sin embargo *no es simple* en su estructura. La totalidad elemental de la estructura de la *Sorge* no puede ser referida a un «elemento primitivo» óntico. Al final, concluye, se demostrará que la idea de ser en general es tan poco simple como el ser de la existencia y es por esto por lo que la *Sorge* nos lleva de nuevo a la cuestión ontológica fundamental.

3) He aquí por tanto en qué sentido se habla y se debe hablar de una «auto-interpretación preontológica de la realidad» [24]. La ex-

23. En el existencialismo así llamado «positivo», v. gr.: en G. Marcel, se habla, a este propósito de «empeño» *(engagement)* al que conduce la advertencia del «misterio» del ser (Cfr.: G. MARCEL: *Être et Avoir,* Paris, 1935, p. 60 ss., 169 y *passim*).

24. *Sein und Zeit,* par. 42: Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstasauslegung des Daseins.

plicación *(Explikation)* del ser de la realidad humana como *Sorge* no reduce a ésta a una idea pensada sino que nos muestra en un concepto existencial lo que ya se ha manifestado en la esfera óntico-existencial. Y Heidegger advierte que no se trata de una doctrina «realmente nueva», y cita una ingenua y graciosa composición poética que describe el dinamismo existencial de la «Cura» que se traduce precisamente por *Sorge* [25]: la «Cura» aparece primero como principio cósmico que preside la formación del hombre de fango y espíritu, y después como principio constitutivo de conexión de su ser mientras «dura» la vida, en toda su aventura temporal en el mundo. Aquí Heidegger, apelando a Séneca, apunta al doble significado de *Sorge,* en cuanto que además de aquel negativo de preocupación como «esfuerzo angustioso» *(ängstliche Bemühung),* existe también el significado positivo de «solicitud» *(Sorgfalt)* [26] y de «entrega» *(Hingabe):* aquél es del hombre, éste es propio de Dios. Así la «perfectio» del hombre, el llegar a ser aquello que él puede ser en su ser libre por sus más propias posibilidades (el proyecto) es una «conducta de la preocupación». Esto significa que ónticamente todas las actitudes del hombre están «llenas de preocupación» y conducidas gracias a la «entrega» a alguna cosa: por esto se habla de una «universalidad» trascendental del fenómeno de la preocupación y de todos los existenciales fundamentales.

Es sobre este «humus» cargado de intencionalidad sobre el que nace el pensamiento o más bien sobre el que lo real se divide para la conciencia y se presenta como ser articulándose en las formas y dimensiones del ser, o bien sobre el que se determinan el ser humano, el mundo, la realidad. Es entonces en esta perspectiva en la que se deben ver los supremos problemas de la verdad del ser como en su primer origen y en su significado propio y no en los principios reflejos de las filosofías sistemáticas, en el eterno contraste de realismo-idealismo. Heidegger aprovecha para hacer una profesión de idealismo en un sentido totalmente propio: decir con el idealismo, afirma él, que ser y realidad están sólo en la concien-

25. Es citada primero en el texto latino editado por Bücheler (Rhein. Museum 1886) y después en la versión alemana de Burdach, en op. cit., p. 197 s.

26. El, nota Heidegger (I. c., p. 199 s.) corresponde al término μέριμνα de los Estoicos que aparece también en el Nuevo Testamento y es traducido por la Vulgata por *sollicitudo.*

cia, equivale a decir que el ser no puede ser explicado mediante el existente. Si no se quiere manosear en el vacío es necesario admitir que el ser *(Sein)* no es explicable mediante el existente *(Seiendes)*, sino que para todo existente él (el ser) es el «trascendental»; si esto es idealismo, concluye justamente Heidegger, Aristóteles no era menos idealistas que Kant. Y detengámonos aquí.

Capítulo IX

EL PROBLEMA CRITICO

1. La objetividad fenoménica

Puesto que la percepción es un proceso sintético que interesa a los diversos planos objetivos, podemos preguntarnos cuál es el grado de objetividad que compete a cada plano, cuál el de la síntesis total: objetividad de las funciones primarias y objetividad de las funciones secundarias.

Por «problema crítico de la percepción» se entiende la determinación del *valor de realidad* que se ha de atribuir a los contenidos perceptivos, los cuales pueden considerarse tanto de manera absoluta, como en el acto sintético de la percepción; y en ambos momentos se plantea el problema de la objetividad: ¿cuál es el grado de realidad de los contenidos perceptivos?, ¿cuál, el de la síntesis sensorial?

El planteamiento del problema parece radical, pero en sí es artificial, puesto que se ha visto que no se dan contenidos sensibles carentes totalmente de organización: sin embargo los dos aspectos pueden considerarse como diversos en cuanto el primero plantea el problema de la objetividad radical de los contenidos, el segundo el de la objetividad gloval de la síntesis realizada por el acto.

a) *La objetividad de las cualidades sensoriales*

El escepticismo, el fenomenismo, el relativismo han poseido siempre clara conciencia de contribuir al desarrollo del espíritu crítico, llamando al pensamiento vulgar y al dogmatismo filosófico

a algunas reflexiones y constataciones que hacen imposible cualquier tentativa de realismo. Y por realismo se entiende aquí la persuasión de que los contenidos de conciencia y de conocimiento reproducen los contenidos de una realidad «dada».

En este punto el problema ya no es uno, sino que se amplía en tantos, cuantas son las direcciones del subjetivismo antiguo, medieval y moderno, tanto antes del descubrimiento del principio de la autonomía, como después de su superación. Una fenomenología elemental no ha de discutir los principios sistemáticos, sino que es suficiente con que considere el problema en sus dos momentos fundamentales, es decir, el momento del presentarse de los contenidos, y el momento de la síntesis [1].

Aristóteles, y con él la tradición aristotélica, había considerado las cualidades sensibles existentes en los objetos, tal como son percibidas, en oposición a Demócrito, que las había hecho subjetivas. La tradición filosófica y científica moderna, desde Galileo hasta nuestros días, se ha puesto sin incertidumbres de partes de Demócrito: el hecho por banal que pueda hoy parecer, ha tenido un influjo de primer plano para todo el desarrollo del pensamiento moderno [2]. La subjetividad de las cualidades secundarias es según científicos una constatación de hecho, no en el sentido de que constituya un hecho entre los otros hechos, sino en el sentido de que es una persuasión sugerida por los presupuestos mismos de la investigación científica. Para los psicólogos, por otra parte, la subjetividad de las cualidades primarias es la consecuencia lógica del hecho de que todo acto de percepción está condicionado por un proceso de construcción. Subjetividad de cualidades secundarias y de cualidades primarias: ¡he aquí dos contribuciones esenciales de la cultura moderna! El realismo clásico ya ha tenido su época [3].

1. Aquí se plantea la cuestión gnoseológica radical, o sea anterior a la distinción de Katz entre *Oberflächenfarben* y *Flächenfarben,* es decir la de la *Farbe* como tal.

2. Acerca de las conexiones entre el idealismo y la física, cfr.: NOËL, L., 5 y ss.

3. El fenomenismo absoluto sería, según Dilthey, la lógica consecuencia. «Die Subjektivität der Empfindungen ist gesichertes Ergebnis der Wissenschaft; sie wurde gleicherweise durch Physik, Physiologie und philosophische Analyse dargetan. Nun ist uns das Verhältnis der Empfindungen zu etwaigen, sie hervorrufenden Ursachen gänzlich unbekannt. Ebensowenig kennen wir das

Consideremos esto un poco más de cerca.

A) *Las cualidades secundarias.* Se debe a Galileo, aún antes que a Descartes y a Locke, una exposición de la actitud moderna con términos pintorescos y precisos. En *il Saggiatore,* ocupándose del calor, de si es una cualidad de los cuerpos o una pura afección nuestra encuentra ocasión para tratar el problema en toda su generalidad: sólo las cualidades primarias son objetivas y entre ellas sobre todo el movimiento; las secundarias no son otra cosa que *nombres* atribuidos a las reacciones subjetivas que en nosotros provoca el movimiento. La perícopa del *Saggiatore* es un modelo de filosofía científica: se da hasta la analogía de la estatua, a partir de la cual Condillach desarrollará su sensismo. Cito aquí la introducción del famoso lugar.

«Restami ora che, conforme alla promessa fatta di sopra a V.S. Illustrissima, io dica certo il mio pensiero intorno alla proposisione». «Il moto è causa di calore» mostrando in qual modo mi par ch'ella possa esser vera. Ma prima mi fa di bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo caldo, del quale dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano del vero, mentre vien creduto esser un vero accidente, affezzione e qualita che realmente risegga nella materia dalla quale noi sentiamo riscaldarci.

«Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessitá, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relaziones ad altrae è grande o piccola ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debaba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso

Verhältnis der in unserem Bewusstsein auf —tretenden Formen von Vernüpfung der Empfindungen in den Wahrnehmumgen und Denkvorgängen zu etwas ausser uns. Sowohl die Empfindungen als diese Beziehungsformen sind innere Tatsachen. So scheint sich eine Wirklichkeit, die aus ihnen besteht, in lauter Erscheinungen auflösen zu müssen». (W. DILTHEY, C. 92).

o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe gia mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del suggetto nel quale ci par riseggano, non siano altro che puri nomi ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, siano levate ed annichilate tutte queste qualità tuttavolta peró che noi, sì como gli abbiamo imposto nomi particolari e differenti da quelli degli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente o realmente da quelli diverse».

«Io credo che con qualche esempio più chiaramente spiegheró il mio concetto. Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo. Quanto all'azione che vien dalla mano, rispetto ed essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioé moto e toccamento, né per altri nomi vien da noi chiamatia: ma il corpo animato, che riceve tali operazioni, sente diverse affezzioni secondo che in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, v. g., sotto le piante dei piedi, sopra le ginocchia o sotto l'ascelle, sente, oltre al commun toccamento, un'altra affezzione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare chiamandola solletico: la quale affezzione è tutta nostra, e non punto della mano: e parmi che gravemente errerebbe chi volesse dire, la mano, oltre al moto ed al toccamento, avere in sé un'altra facoltá diversa da queste, cioé il solleticare, sì che il solletico fusse un accidente che risiedesse in lei. Un poco di carta o una penna, leggiermente fregata sopra qualsivoglia parte del corpo nostro, fa, quanto a sé, per tutto la medesima operazione, ch'è muoversi e toccare; ma in noi, toccando tra gli occhi, il naso, e sotto le narici, eccita una titillazione quasi intollerabille, ed in altra parte a pena si fa sentire. Or quella titillazione è tutta di noi, e non della penna, e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è più altro che un puro nome. Ora, di simile e non maggiore essistenza credo io che possano essere molte qualitá che vengono attribuite ai corpi naturali, como sapori, odori, colori ed altre» [4].

4. GALILEO, *Il Saggiatore,* núm. 48, 347-348. *Il Saggiatore,* como se sabe es una réplica vivaz de Galileo a Lotario Sarso Sigensano o sea al P. Orazio Grassi, S.J., profesor en el Colegio Romano, que había criticado ásperamente el *Discorso sulle Comete. Il Saggiatore* dejó satisfechos a los jesuitas, a excepción de Grassi (cfr.: Avvertimento 6-7).

El análisis de Galileo invierte la relación de la objetividad sensorial establecida por Aristóteles: los contenidos inmediatamente y por sí objetivos son el movimiento, la figura, y no el calor, el sonido y las otras cualidades diferenciales.

Pero una inversión del valor de objetividad no es aún una supresión, como tuvo lugar en el empirismo fenomenista inglés: la subjetividad absoluta de la experiencia no puede ser afirmada con base en los hechos, sino solamente con base en principios. La innovación galileana no era sin embargo una simple inversión. Implicaba también una reducción de la objetividad, en cuanto ponía a la base de todas las cualidades secundarias una realidad física uniforme, el movimiento local, la cual, de contenido en sí indiferente, obtenía modulaciones y respuestas psíquicas diferentes según el órgano que venía a excitar. La constatación o suposición se precisará en el S. XIX por J. Müller con la *ley de la energía específica,* según la cual el órgano del sentido no siente más que a sí mismo [5].

¿Cuál es el interés gnoseológico de estos hechos y de estas inducciones? Dejando para la gnoseología sistemática el pronunciarse al respecto, se puede observar desde el punto de vista fenomenológico que tal interés no se exagera en ningún sentido. Cuando los mecanicistas reducen indiferentemente todas las cualidades sensibles a una misma realidad física indiferente, el *movimiento local,* ellos van demasiado lejos. De hecho podría ser que el movimiento mismo, como estímulo, fuese cualificado según las cualidades reales de los cuerpos, de manera que a géneros de cualidades diversas correspondan formas y consecuentemente cualidades diversas, primero en los movimientos y después en los cuerpos que causan los movimientos. Y por tanto el decir que las cualidades sensibles son «puros nombres» es una afirmación no pertinente, o al menos totalmente gratuita. El físico podrá «hacer abstracción» de las cualidades sensibles, porque no le interesan; pero no tiene derecho alguno a negarlas [6].

5. Sin embargo J. Müller al enunciar su ley se inspira directamente en el principio aristotélico de la μεσότης, al menos a juzgar por los textos que cita G. H. LEWES (185); cfr.: también PRADINES (48 n.).

6. Según Dehove, el mecanicismo de los físicos no es más que una gran abstracción reificada y un cambio del estado real de las cosas. «Au lieu de dire que le monde de la qualité n'est pas que la projection dans la conscience

Incluso admitido que las cualidades secundarias no se reflejen de modo transparente en el alma, sino que reciban en la asimilación una «transcripción» subjetiva, tal transcripción no es arbitraria, sino que tiene su razón *ex parte objecti,* ya por el hecho del origen, ya en cuanto al modo. Y admitida también la subjetividad relativa de los sensibles propios, el mundo permanece siempre afirmado tanto en su realidad extrasubjetiva (en un cierto sentido lo es mejor) cuanto en su estructura cualitativa y en su inmediatez gnoseológica. Sólo que la *correspondencia* no es ya homóloga, sino *proporcional:* a un género de cualidades físicas corresponde un género propio de cualidades psíquicas, aunque puedan darse cualidades físicas que no tengan una correspondencia específica en la asimilación sensorial. Nadie puede pretender —como bien ha dicho Orestano— que nosotros debamos experimentar *todas* las cualidades corporales: hablamos también en este sentido de «realismo moderado» que se puede conciliar bien, tanto con la persuasión espontánea, cuanto con la reflexión. La afirmación subjetivista es muy débil: ¿quién puede negar que el dolor no es más que la reacción subjetiva a la acción lacerante o debilitante de un cuerpo?, ¿y si esto sucede para una serie de cualidades sensibles, por qué no sucede para todas?

La consecuencia subjetivista es gratuita, al menos desde una base fenomenológica: en el ámbito de los sensibles, nosotros distinguimos claramente el acto y la afección subjetiva del contenido. Stumpf distinguía precisamente las *Funktionen* por parte del sujeto y las *Erscheinungen* por parte del objeto. El contenido es un cierto «dato» cualitativo, que, en cuanto se presenta como un «dato» y se refiere al objeto, es ciertamente reconocido como objetivo, frente al acto y a las afecciones emotivas que se revelan por su parte como cualificadoras del sujeto. La objetividad de los «datos» cualitativos, asegurada en general, no excluye una ulterior profundización que ha de hacerse en dependencia de la física, de la fisiología y de la psicología, por la que se determina cómo se hace la transcripción subjetiva a través de los diversos sentidos y en esto la Fenomenología puede contribuir mucho más que las deducciones apriorísticas tanto del idealismo, como del realismo ingenuo. La subjetividad que de este modo se querría atribuir a las cualidades secundarias, sería de muy distinta naturaleza de aquella que se reconoce al acto y a las modificaciones subjetivas, como tales, y no se ve por qué no pueda ser compatible con el realismo y con el inmediatismo.

du monde mecanique, seul objectif, il faudrait bien plutôt dire que c'est le monde mecánique qui n'est qu'une projection, dans la mathématique pure, du vrai monde réel, a la fois mouvement *et forme,* quantité *et qualité* tout ensemble...» (DEHOVE, H., 107).

El alcance realista de la experiencia está asegurado, entre otras cosas, por la inmediatez y constancia de las cualidades primarias hoy admitidas por todos como lo fueron por Locke y Galileo; el razonamiento berkeleyano por el que se las subjetivizaba y el del asociacionismo por el que se las hacía la fuente de todo conocimiento pertenece ya a la historia de los preconceptos apriorísticos.

El principio del análisis fenomenológico es el de aceptar los datos de conciencia según las formas de contenido y el valor de objetividad que se revela en su «darse» o «aparecer». No se sabe por qué camino se podría fundamentar el juicio que suprime el valor de estas apreciaciones inmediatamente vividas; el contenido fundamental de tales apreciaciones es la persuasión de que los contenidos sensibles constituyen la forma más concreta de asimilación cognostitiva de los objetos por parte del sujeto. Y puesto que se habla de «asimilación» y de «conocimiento» se supone a la vez que el sujeto impone al objeto, que asimila, un «nuevo modo de ser» y que a la vez esta «novedad» del ser no suprime, sino que necesariamente conserva la referencia al objeto.

¿Cómo se conserva y se justifica tal referencia? No es fácil decirlo: ello puede ser más evidente con relación a algunos sentidos, que con relación a otros.

Sea como fuere, por el hecho de que durante las mutaciones e interrupciones fenoménicas se mantienen constantes otros contenidos perceptivos, los sensibles comunes; y por el hecho de que en cada presentación singular las cualidades sensoriales no se presentan aisladas, como en la estatua, sino en grupos —y esta multiplicidad no es caótica, sino perceptivamente unificada según los sensibles comunes—, la referencia está ya asegurada y no se busca en razonamientos u otros caminos tortuosos, porque es inmanente al objeto y al acto de la percepción.

Desde el punto de vista de la fenomenología esto es suficiente para salvar la objetividad: algún tomista contemporáneo piensa in-

cluso que esta actitud es la única críticamente posible hoy, sea lo que quiera lo que hayan dicho Aristóteles y Sto. Tomás [7].

Sea como sea, de la discusión podemos sacar las siguientes consecuencias:

a) «La subjetividad absoluta» de las cualidades secundarias es una afirmación gratuita, dependiente del postulado mecanicista y fenomenista.

b) La subjetividad relativa de las mismas es totalmente compatible con el realismo y probablemente se modera la persuasión ingenua en el sentido de una correspondencia aún inmediata pero no directa, sino proporcional; o, si se quiere, también directa pero no especular [8].

* * *

B) *Las cualidades primarias.* Según Galileo constituyen el fundamento y el contenido esencial del objeto; según Aristóteles son menos objetivas, o al menos más proclives a conducir a error que las cualidades secundarias. En la psicología moderna han tenido una doble vicisitud: la asociación filosófica las ha considerado como contenidos resultantes de construcción subjetiva (la asociación); la Gestalttheorie ha reivindicado su inmediatez y su prioridad gnoseológica.

7. Recientemente ha defendido también con interés la solución galileana un tomista, D. SALMAN, 27 ss. Según el P. Gaetani, incluso en la posición de los Escolásticos, que sostienen la subjetividad de las cualidades secundarias, queda aún a salvo la objetividad del conocimiento sensible como tal (GAETANI, F. M., *Adnotationes...*, 47-70, donde se da un planteamiento exhaustivo del problema bajo ambos aspectos, psicológico y crítico. Está pues bien lejana de la aquí referida la posición de Galileo y de los otros subjetivistas, por la diversa naturaleza de la subjetividad, como digo en el texto.

8. Por tanto creo que Brentano ha ido demasiado lejos cuando ha reducido el conocimiento de las cualidades sensibles al conocimiento de la actividad psíquica en actos: «Die Erkenntnis der phänomenalen Existenz von Farben usw. ist jedoch *nur* die Erkenntnis unserer selbst als Farben-Sehende usw. So ist denn was 'als Gegenstand' erkannt wird, nicht wahrhaft anerkannt, sordern *nur* der psychische Tätige» (BRENTANO, F., B, III 6; la letra cursiva es mía). El «nur», no esta justificado en absoluto: una es la presencia del acto, otra la del objeto; una la «Erscheinung», otra la «Funktion» como bien ha puesto en claro Stumpf, más fiel al aristotelismo que su maestro.

El fenomenismo empirista (Berkeley) pasó enseguida a proclamar la subjetividad absoluta de las cualidades primarias por una doble razón: porque están indisolublemente ligadas a las cualidades secundarias (subjetivas) y porque su percepción está condicionada por un proceso de construcción subjetiva. Se llega así a la conclusión de que la realidad que nos es dada en la percepción es únicamente la modificación de la conciencia, jamás algo fuera de ella. Pero la gravedad de la conclusión es pareja a la extrañeza de los argumentos, y vale la pena que la consideremos de cerca.

Martinetti, por ejemplo, cree que el subjetivismo es la única posición que da razón de los hechos ilusorios y alucinatorios. La inadecuación que se encuentra en tales percepciones probaría claramente al menos este punto: «que la representación de la realidad exterior no está indisolublemente condicionada por la presencia de la presunta realidad objetiva, sino que puede ser en determinadas circunstancias, si no la creación, el resultado de la actividad elaboradora del espíritu». La moderna psicología habría reforzado aún más este principio. Todo contenido de percepción, ya sea la imagen sumaria de la realidad o la de cualquier objeto, es siempre el resultado de la función («o fusión») de sensaciones actuales con numerosos elementos representativos: por lo que, incluso dado que los datos singulares perceptivos actuales fuesen fieles imágenes de algo real exterior, la realidad sumaria percibida sería siempre más bien una *construcción* del mundo según determinados datos actuales que una suma de sensaciones actuales.

Y en segundo lugar, la unidad así introducida en un complejo de datos por los que se constituye *una* realidad y *un* objeto es también ella obra del espíritu... ni la distancia ni la profundidad ni la forma de los objetos se reflejan en nosotros simplemente desde el exterior; surgen en nosotros por una especie de síntesis espiritual a partir de signos que no tienen en sí ni distancia ni profundidad ni forma.

Y se concluye: «Posto, come dalle precedenti considerazioni risulta, che anche i fatti normali della conoscenza sensibile, anche le rappresentazioni, cui si suppose corrispondere una realtá esteriore parallela, sono costruzioni spirituali, combinazioni di elementi coscienti, e questo carattere è inseparabile anche dagli ultimi elementi in cui si puó scomporre la nostra rappresentazione del mondo, la risposta alla questione se la nostra conoscenza della realtá sensibile

ci autorzzi a porre l'evidenza di un mondo esteso cui appartengono i colori, i suoni e le altre qualità sensibili, non mi sembra dubbia. Noi abbiamo tutto il diritto, a me sembra, di escludere che le nostre sensazioni e percezioni costituiscano un contatto immediato con la realtá esteriore: la realtá di fronte a cui ci troviamo nella nostra coscienza non è una realtá materiale, straniera allo spirito, ma un complesso di processi psichici, una realtá spirituale condizionata dall'unitá e dall'attivitá soggettiva. Resterá forse a vedersi se questa realtá spirituale sia una fedele immagine di una realtá esteriore, se il colore che io percepisco sia la ricostruzione psichica del colore che è il colore in sé. Noi non usciano, per cosi dire, dalla coscienza per contemplare faccia a faccia l'essere transcosciente, per afferrare in modo diretto una realtá esteriore ed eterogenea: il mondo che noi conosciamo e che ci circonda è il mondo della nostra coscienza» [9].

Martinetti es muy optimista sobre la consistencia de las propias consecuencias. Y es vano, sobre todo, apuntar tanto a la subjetividad de las cualidades secundarias: se ha visto poco antes hasta dónde es admisible tal subjetividad y cómo su admisión deja sustancialmente inalterada la posición realista. La psicología moderna no ha dado, en esta parte, argumento alguno en favor del subjetivismo, ni siquiera del subjetivismo de Martinetti: por el contrario ha dado muchos que confirman el realismo.

En cuanto a la afirmación de que el proceso perceptivo consiste en una «construcción» psíquica, y de que las cualidades primarias, y por ellas los objetos de percepción, son percibidas por vía de tal construcción, todo depende del término *a quo* que se atribuye a tal construcción y de los factores que en ella colaboran. Si Marttineti considera, como término *a quo* de la construcción perceptiva los contenidos sensoriales y extensos, carentes de toda delimitación configurativa, de todo carácter estructural, sus conclusiones subjetivistas admiten una base verosímil, aunque discutible.

Pero tal concepto de experiencia está totalmente anticuado y sobrepasado: si se quiere recurrir a la psicología moderna, no nos podemos quedar ya en Wundet y en H. Hoffding, maestros tan geniales como se quiera, pero que no lograron liberarse del postulado fenoménico. Si Martinetti quería apelar a la moderna psicología debía remitirse a la psicología sintética que cuenta ya medio siglo de vida, a la Gestalttheorie y a la teoría Aristotélica de los sensibles comunes que concuerda sustancialmente con él [10].

9. MARTINETI, P., 47-50 passim.

La primera afirma el carácter inmediato de las propiedades de figura; la segunda universaliza el principio de la síntesis, la tercera precisa mejor esta constatación distinguiendo en la progresión fenoménica dos momentos, el uno de la presentación, el otro de la elaboración o construcción. En la presentación son dados «objetos» elementales, no átomos psíquicos; se tienen aquellos «grupos prácticos» de los que habla Piaget, que por estar todavía encerrados en sí mismos, casi forman cada uno un mundo aparte, pero cada uno ya con un espacio propio, una figura propia, una cierta distancia. En la elaboración son integradas las partes, perfectamente comprensibles, de las primeras presentaciones; y los distintos objetos, por las mutuas relaciones que vienen a tomar, entrar a formar parte de un espacio común que es el del mundo en que se mueve el sujeto.

El hecho, perfectamente admitido en la teoría Aristotélica, de que la perfección progresa y se construye mediante procesos de elaboración y construcción, entendido de esta forma, conduce precisamente a la tesis opuesta a la de Martinetti. La elaboración, tal como ha sido explicada, tiene precisamente la función de hacer posible una percepción cada vez más adecuada del objeto. Para nosotros sería fatal que nos encontrásemos con que en toda percepción tuviéramos fenoménicamente presentes únicamente los contenidos de sensación actual: la experiencia nos aparecería sin orden alguno; objetos de colores vagos, sin caracteres figurativos claros, sin consistencia, como un mar de niebla en el que emergen y se sumergen sin regla personas y cosas. La objetividad de la percepción crece precisamente en relación a la complejidad de la construcción en cuanto que es sólo ésta la que hace posible la presentación global e intrínsecamente coherente de los contenidos múltiples de un ob-

10. La obra citada de Martinetti es del 1904, la reedición de 1929. Que en el 1904 se pueda apelar a Wundt y a H. Höffding para la «psicología moderna», pase, aunque el artículo de von Ehrenfels y la actividad de la Escuela de Graz sean de 1890; pero es incomprensible tal apelación en el 1929.

jeto. La elaboración subjetiva no contrasta entonces, sino que más bien condiciona la objetividad perceptiva. Y Piaget, intuyendo el final del problema, observaba, que en el niño el primer período, el estado de mayor dependencia o bien de pasividad respecto al mundo exterior, coincide con los primeros estadios de la vida perceptiva, o sea con el subjetivismo o solipsismo más indiferenciado; el período de actividad comparativa y constructiva señala sin embargo la aparición y el constituirse de la objetividad [11].

Desde el punto de vista de la fenomenología, la objetividad está salvada, aun más, asegurada con mayor fuerza en la «construcción perceptiva», porque tal construcción no es una creación absoluta, sino la actualización de las virtualidades representativas del esquema. El esquema, a su vez, no es como lo entendía Kant, un principio de organización de la experiencia derivado de la razón, sino que se ha formado en el alma en dependencia de la experiencia. El esquema no es ni siquiera, como quería el atomismo psíquico, un simple producto de sedimentación de la experiencia, sino el resultado de un proceso de discriminación cualitativa, realizada sobre los contenidos concretos por parte de una facultad, ciertamente sensitiva aún (la cogitativa), pero que está bajo el control y la dirección de la inteligencia.

Desde aquí no es difícil dar razón y medir el alcance gnoseológico de aquellos hechos a los que recurrió el fenomenismo de todos los tiempos, y que Martinetti ha recordado con tranquila complacencia: las ilusiones, las alucinaciones y en general la rica cosecha de las percepciones inadecuadas de la psicología normal y patológica.

Se ha dicho que en todo acto global de percepción (externa) confluyen los datos de experiencias actuales bajo forma de impresiones, los de experiencia pasada bajo forma de imágenes y de esquemas integrativos, y los contenidos intelectivos como principios

11. «La seconde hypothèse —es la suya— atribuye à l'enfant une sorte de solipsisme pratique tel que les tableaux externes ne soient pas dissociés d'émblée des activités qui les utilisent, et tel que le moi s'ignore comme sujet, pour fondre dans les choses elle-mêmes les impressions d'effort, de tensión, de désir et de satisfaction qui accompagnent les actes» (PIAGET, J., B. 45; en la página 17 se dice «cet univers primitif demeure phénoméniste» Cfr.: 66, 85, 90-92, 219..., 311).

de síntesis y de dirección representativa. Se ha concluido que no obstante la complejidad de los factores en juego, el acto perceptivo, por lo que nos consta, surge de una cierta unidad representativa y presentativa en la que advertimos un objeto como actualmente presente, en la totalidad de sus contenidos concretos, sin distinguir explícitamente cuánto puede pertenecer de hecho a la acción de los estímulos actuales, a la integración del esquema y a la corrección e interpretación de la inteligencia. Es por esta compresencia de contenidos de un objeto pertenecientes a tres esferas distintas por la que el objeto de percepción es a la vez de naturaleza presentativa y representativa: de naturaleza representativa por la integración realizada por los esquemas, de naturaleza presentativa por la referencia inmediata que la inteligencia hace de todo el contenido objetivo a la experiencia actual. Está claro que estos tres estratos, las impresiones sensoriales, los esquemas perceptivos, las apreciaciones intelectuales, realizan entonces la función perceptiva *adecuada* cuando de tal manera se ponen en colaboración que conservan su natural subordinación. Tal subordinación significa que el valor de «presencialidad actual» se saca de las impresiones sobre las que han de fundamentarse tanto la actualización del esquema como las apreciaciones intelectuales [12].

Por tanto, en la medida en que por cualquier razón, objetiva o subjetiva, no se puede efectuar tal subordinación, se tiene una excedencia indebida en el orden funcional de una clase de contenidos, la cual es causa de que la actualización respectiva de los contenidos de las otras tome una dirección y una forma que objetivamente deberá resultar inadecuada.

Un acto de percepción adecuado exige un complejo de condiciones que dependen de la físico-fisiología, del estado psíquico afectivo, de las actitudes de la mente. Si son alteradas las condiciones físico-fisiológicas, se tienen las ilusiones sensoriales puras; la alteración del estado psíquico ataca la misma construcción perceptiva: entonces el aparato sensorial funciona normalmente, pero la cons-

12. Maier refuta excelentemente el «realismo crítico» o mediato (Helmoholtz, Külpe) sobre el fundamento de que en toda percepción está incluido un juicio de realidad empírica transcendente: no tenemos conciencia alguna de los así llamados procesos de argumentación (MAIER, H., B, II, 1: Die Realität der physischen Welt, 71).

trucción perceptiva se sobrepone al mismo y sólo en la medida en que esta superposición puede ser impedida o corregida, puede reducirse también el efecto ilusorio.

La Fenomenología no se limita a decir que la construcción perceptiva a veces da en el blanco y a veces falla, sino que puede señalar en casos concretos algunos criterios reales de corrección perceptiva. En general constata que para una conciencia normal la percepción adecuada es la norma, la percepción inadecuada, la excepción y lo raro: que la misma percepción inadecuada es frecuentemente susceptible de retificación y de ser llevada de nuevo al límite normal de los valores medios. La existencia de las percepciones inadecuadas, como la excepción, junto a la de las adecuadas, como la regla, en lugar de perjudicar la causa del realismo, la favorece: viene a establecer la distinción entre apariencia y realidad, error y verdad, si es verdad que algunas apariencias o contenidos fenoménicos se dicen corresponder a la realidad y ser apariencias de la realidad, otros contenidos fenoménicos se dicen, por el contrario, en todo o en parte, sólo apariencia.

Martinetti intenta parar el golpe, admitiendo como criterio de distinción entre las dos clases de percepción, la mayor o menor aptitud de los contenidos representativos a reunirse en una *unidad:* «la unidad de la experiencia, la conexión regular de los fenómenos en el orden, que les es propio» (pág. 162). El criterio es muy ambiguo: la percepción inadecuada, los sueños, las alucinaciones pueden realizar unidades perceptivas bastante más densas y frecuentes que las adecuadas de la vida ordinaria; y en general todas las fantasmagorías carecen de realidad, no de unidad. Si por *unidad* se entiende la subordinación de los contenidos fenoménicos a un principio dominante, de objetividad, no vemos cómo Martinetti puede eludir la posición realista. La unidad que, según Martinetti, garantiza y es principio de objetividad y distingue el sueño de la vigilia, es únicamente la *unidad de conciencia* que en ellos se establece. El principio es circular: la unidad de conciencia para abarcar una apreciación debe resolverse en una *«coherencia»*. ¿Coherencia de qué y con qué? He aquí la cuestión. ¿Del sentido con el entendimiento? ¿Del sujeto con el objeto? ¿De los contenidos fenoménicos con los reales? El fenomenismo suprime estos dualismos, la fenomenología los certifica.

2. Apariencia y realidad

La fenomenología distingue entre apariencia y realidad; el fenomenismo —desde Pirrón a Hume, hasta Martinetti— las identifica sin residuos. Martinetti cree fundamentar su posición sobre datos de la psicología moderna, según la cual no existe diferencia alguna clara entre sensación y representación, de manera que no hay solución de continuidad entre la una y la otra: por tanto no existe posibilidad de distinguir los contenidos de sensación y de representación, como los de realidad actual objetiva y de realidad subjetiva (de experiencia pasada). «Nosotros tenemos, es verdad —admite él—, una intuición inmediata del mundo exterior: pero por mundo exterior no podemos entender otra cosa que la realidad percibida, la representación misma bajo el aspecto objetivo, no un complejo de datos exteriores a la muestra y a toda conciencia. Nosotros no sabemos nada de estos pretendidos seres, nosotros no tenemos medio alguno de salir hasta ellos desde nuestra representación» (pág. 131). Es este el principio de la *inmanencia,* por el que el espíritu no puede vivir más que de sí mismo y es característico de la filosofía moderna. Me parece que tal principio, ha llegado, casi por confluencia por un doble camino: a) desde el principio fenomenista de Locke, Berkeley y Hume, y b) desde el principio kantiano de la mediación necesaria de lo real por parte del pensamiento, es decir, de la autonomía o espontaneidad absoluta del Yo pienso. En los seguidores de la filosofía moderna, en Gentile por ejemplo, los dos principios aparecen estrechamente unidos, y el uno está en función del otro.

Reconozco que la cuestión se sale del ámbito de una investigación elemental, como es la mía, puesto que el principio en discusión tiene un valor sistemático, y puede ser criticado sólo desde un punto de vista absoluto. Esto no excluye que la fenomenología tenga alguna palabra que decir al respecto, tanto sobre el sentido legítimo, como sobre el ámbito del principio.

Comenzando por Martinetti, podemos observar que en la psicología moderna se afirma que no hay un criterio absoluto de distinción entre sensación y representación del mismo modo como en la sistemática se dice que a veces no se conoce un criterio absoluto de distinción entre las especies afines, o inmediatamente ascendentes, de manera que, por ejemplo, llega a ser difícil distinguir desde fuera cuándo cesa el reino vegetal y comienza el animal. Pero se trata

solamente de controversia de confín, puesto que la mayoría de los contenidos de los dos ámbitos está claramente diferenciada en la propia especificidad. Las plantas, en su mayor parte, y los animales, en su mayor parte, no se prestan a ser confundidos en sí; y aunque los mismos científicos no tengan certeza acerca del instante sistemático del paso desde la vida vegetativa a la sensible, ninguno confunde un perro, o una cigarra o un pez con la ensalada, con el heno o una manzana que tiene en el huerto. De igual manera, con respecto a la distinción entre contenidos de sensación y de pura representación, es sólo sobre los «contenidos de confín» sobre los que puede surgir la incertidumbre: para los valores medios reina la certeza persuasiva y sólidamente probada. Dentro de poco veremos cómo tal certeza llega a ser persuasiva y es sólidamente probada.

Volvamos al principio de inmanencia:

1) ¿Es realmente cierto que todo contenido objetivo, en tanto es «dado» a la conciencia, en cuanto se hace presente en una representación subjetiva, de modo que no existe un contacto «absolutamente» inmediato del sujeto con el objeto?

2) Admitido el «principio de la representación», o bien de la *especie intencional* —IDEA—, ¿se sigue necesariamente, inevitablemente, que al sujeto se le cierra todo camino para ponerse y encontrarse en contacto con el objeto extramental?

Para el fenomenismo y el idealismo, las dos tesis son completamentarias: lo son también para Hamilton, para Ottaviano y para cuantos encuentran, absurdo, contra el idealismo, el principio mismo de la *mediación representativa.* Y Hamilton no ha dejado de reprochar a la Escolástica y especialmente al Tomismo, el haber preparado, con la teoría de las especies intencionales, la llegada del principio idealista. Por tanto destiérrense las imágenes y las ideas, este duplicado de la realidad, y admitase un «contacto directo» entre sujeto y objeto, en el sentido más fuerte de los términos.

En su crítica C. Ottaviano piensa que todo el Aristotelismo sufre un conflicto interno, el de su dualismo. Se supone allí que la forma del ente objetivo se une a la materia del entendimiento posible en el así llamado sínolo cognoscitivo. Pero ¿cómo una forma puede actualizar a la vez «dos» materias? O actualiza la del entendimiento posible, y entonces el ente objetivo se desintegra; o continúa actualizando la del ente objetivo, y entonces en el entendimiento se encuentra solamente un sustituto de ella (el famoso *ser intencional* de los Escolásticos), la *especie,* y el idealismo es inevitable. Sto. Tomás oscila entre estos dos extremos y acepta a ambos...: la *especie,* que el entendimiento forma en el primer contacto con las cosas es *«id quo»,* no *«id quod* cognoscitur». El error está, concluye Ottaviano, en que tal especie llega así a ser inevitablemente *«id quod* cognoscitur», si la forma objetiva es distinta a ella. Es precisamente a partir de la doctrina medieval de la *species* desde donde ha tenido su origen el realismo mediato de Descartes, y de allí, a través de Malebranche, el idealismo de Berkeley [13]. Parece pues que tanto los fenomenistas como sus adversarios se dan cita para colocar al pensamiento clásico entre los sistemas superados, que no tienen ya nada que decir después del advenimiento del pensamiento moderno.

Francamente no estoy persuadido de que la acusación, tal como ha sido formulada, sea consistente, tanto desde el punto de vista histórico, como desde el especulativo.

A) *No desde el punto histórico.* Sobre esto me remito a W. Hamilton, que es un adversario de la representación no menos decidido que Ottaviano, pero bastante cauto en las apreciaciones: su prodigiosa información crítica e histórica le da frecuentemente ocasión para trazar con suficiente despreocupación las líneas esenciales de los problemas [14].

A su parecer la primera teoría de la especie se registra en la concepción naturalista de Demócrito y de Epicuro, según los cuales los εἴδωλα, las ἀπορροαί y las ἀποστάσεις —como hemos visto— se consideraron como emanaciones físicas: especie de películas o membranas que se desprenden desde la superficie de los cuerpos y vagan por el aire hasta que logran penetrar en los órganos del sentido.

13. OTTAVIANO, C., 269-273, donde se resumen polémicamente las ideas desarrolladas en el artículo: *Gnoseologia e Metafisica,* «Sophia» VI, I (1938), 1-32.

14. HAMILTON, W., *On the doctrine of species, as held by Aristotle and the Aristotelians,* Nota M. (A, II, 951 y ss.).

En la versión poética de Lucrecio:

> «Esse ea quae rerum simulacra vocamus
> Quae, quasi membranae summo de corpore rerum
> Dereptae, volitant ultro citroque per auras».
>
> (Lucretius, IV, 34)

a) Muchos modernos atribuyen una opinión semejante a Aristóteles [15]; pero en el Filósofo la cuestión no está clara y no está claro sobre todo qué entienda él por εἶδος o τύπος. Lo que se puede decir de cierto es que, según Aristóteles, el alma obtiene la percepción de los objetos externos por medio de una impresión sobre los órganos del sentido; pero él no determina la naturaleza de esta impresión, ni explica cómo tiene lugar la conexión entre la afección sensible y el entender. Los Comentadores griegos más a la vista, Alejandro, Miguel Efesio, G. Filopón —y Hamilton cita los textos más significativos— convienen en dar a los términos εἶδος y τύπος un significado metafísico y no naturalista.

b) Habrían sido sin embargo los medievales los que propusieron la teoría de la especie, y los que construyeron toda una metafísica de estas entidades intermedias entre la naturaleza y el alma. Pero no todos: porque no faltan entre ellos muchos y toda una Escuela, el Nominalismo, que las han negado decididamente (se citan: Ockam, Durando, Biel, Adam, Boccadiferro, Piccolomini).

15. Entre otros, por el mismo Baeumker, no obstante su adhesión al Aristotelismo. «Bekanntlich ist in der Psychologie des Aristoteles eine der schwächsten Partien die Art und Weise, wie nach ihm das Sinnbild vom Objekte zum Organ gelangen und hier neben der physiologischen auch psychologische Bedeuntung gewinnen soll. Worte, die ja genung vorhanden sind, klären die sachlich Schwierigkeit nicht vollig auf. Auch die mittelalterliche Zeit geht im allgemeinen ziemlich rasch und leicht über diese Schwierigkeit hinweg. Nicht selten begegnet uns sogar eine Vergröberung der aristotelischen Theorie, die bedenklich an die Auschauungen Epikurs von den wandernden Bildern (ειδωλα, species) erinnert» (BAEUMKER, CL., B, 189). En buena paz con el ilustre historiador, Epicuro no hace más que recoger la concepción de Demócrito que Aristóteles había refutado expresamente, como se ha dicho al principio de este volumen. El Filosofo pretendía por tanto dar una teoría original, intermedia, difícil pero no materialista. Me parece que acentúa más bien el aspecto espiritualista, al menos en ciertos momentos (por ejemplo *De Anima* II, 5 y 12).

c) Sin embargo, concluye Hamilton, la teoría continuó dominando hasta los albores del pensamiento moderno. *Se debe sobre todo a los argumentos de Hobbes, Gassendi, Berigard y Descartes* la refutación definitiva de esta doctrina. Por otra parte la teoría fue abandonada con complacencia en cuanto la nueva hipótesis de una representación subjetiva de los objetos materiales en nuestra percepción, tal como había sido introducida por el último de estos filósofos (Descartes), daba una explicación más inteligible en torno al origen de nuestro conocimiento del mundo externo.

Hamilton, con aguda síntesis histórica, ha distinguido tres formas o teorías de la especie: física (Demócrito), objetivo-intencional (Escolástica o mejor Tomismo) subjetiva (Descartes) y ha demostrado que la una surge por oposición a la otra, no como continuación, como quieren Wittmann y Ottaviano.

El «realismo» mediato de Descartes, tiene según Hamilton, un origen bastante más profundo y de naturaleza distinta al delineado en el panorama de Ottaviano [16]. La teoría de Descartes, dice él, en torno a la percepción de los objetos externos, reconduce a su dualismo y puede ser resumida en las siguientes proposiciones:

1) El atributo esencial de la materia es la extensión: el atributo esencial de la mente, la conciencia.

2) Extensión y conciencia son cualidades no sólo diferentes sino también opuestas; en consecuencia las sustancias a las que pertenecen esencialmente, no son sólo distintas, sino que *ni siquiera pueden tener comunicación alguna entre sí.*

3) Por tanto alma y cuerpo se unen únicamente por voluntad de Dios, no por afinidad natural; los influjos que pueden tener, están fundados en la asistencia de Dios. Hamilton está persuadido de que en Descartes está sustancialmente toda la teoría de las causas ocasionales de Malebranche.

4) La mente (o el alma) no se ocupa más que de aquello que es inmaterial o espiritual. Las modificaciones de la mente sin embargo no son todas de la misma naturaleza: algunas deben su

16. HAMILTON, W., *The cartesian theory of perception and ideas,* Nota N. (A, II, 961 y ss.).

origen a las afecciones del cuerpo, otras, aunque no sean independientes, sin embargo son consideradas como afecciones de la mente; una tercera clase, las actuaciones que se mantienen puramente intelectuales en el principio, en el proceso y en el fin.

5) El alma o la mente habita en la glándula pineal, a la que vienen a parar, guiadas por los espíritus animales, todas las modificaciones a las que está sujeto el cuerpo y de ella parten los impulsos de movimiento para todo el cuerpo. En este momento se plantea la «idea» cartesiana, como sigue.

6) Un objeto externo alcanza a un sentido, es decir lo impulsa como órgano viviente a determinados movimientos; éstos se propagan al punto central del sistema animal en el cerebro, donde se produce un cierto «movimiento» último que es la causa próxima de la percepción. Pero no es la causa propia, por razón de la oposición entre materia y espíritu. Tal última modificación es solo la ocasión por la cual —bajo el influjo de nuestra naturaleza— la mente está determinada de modo hiperfísico a representarse a sí misma el objeto externo. Esta representación interna inmediata de un objeto externo es lo que Descartes llama *Idea.* Por tanto el alma tiene conciencia únicamente de su Idea, no del proceso fisiológico y mucho menos de la cosa extramental.

7) Sin embargo, según Descartes, aunque toda percepción es *mediata,* la mente conoce la realidad en sí, puesto que no conviene a la bondad de Dios el hacernos considerar como verdadero o como externo, etc., cuanto no lo es. Pero la persuasión de una percepción inmediata de las cosas, aunque es espontánea al pensamiento común, es en sí imposible.

Hamilton confiesa haber estudiado ampliamente los textos cartesianos para conocer su espíritu, y yo he querido exponer sus conclusiones sustanciales porque ellas expresan una diferencia notable frente a la posición de Ottaviano, en cuanto que liberan a la teoría tomista de cualquier responsabilidad acerca del surgimiento del idealismo cartesiano: más aún, éste ha surgido en oposición a aquélla. Por lo demás no se ha hablado jamás de un tomismo, sino de un nominalismo cartesiano y entonces la cuestión presenta una relación inversa a la que había expuesto Ottaviano. Que además el Aristotelismo tomista no es un retorno a las formas físicas de Demócrito, ha sido ya demostrado a su tiempo contra Wittmann.

Hemos alcanzado así el equilibrio histórico de la cuestión: *la especie* tomista no es una forma física errante (Demócrito), ni subjetiva (Descartes), sino una forma *objetiva intencional,* poseída por el sujeto en dependencia del objeto. ¿Se sostiene todavía esta posición? ¿Es posible combinar el principio de la representación con la pretensión de la objetividad y de sacarlo a flote frente al estancamiento subjetivista? Me parece que Ottaviano no ha dado todavía argumentos positivos para excluir tal posibilidad.

Se puede admitir perfectamente que la teoría tomista de la especie contiene desarrollos y aplicaciones que no están presentes en la teoría aristotélica: el Angélico tenía, entre otras cosas, preocupaciones teológicas, como el dogma de la Providencia y el dogma Trinitario, en los cuales las «ideas» tienen una función esencial. Sin embargo creo que el punto que está ahora en discusión se encuentra igualmente en Aristóteles y armoniza con la teoría general de la asimilación cognoscitiva con la que se ha iniciado este volumen.

Ottaviano objeta que una misma forma puede ser forma una sola vez, no dos veces al mismo tiempo, del objeto y del sujeto. La objeción vale para la teoría de Demócrito, según la cual la emanación de la especie es casi un proceso de erosión de la superficie de los cuerpos; no vale para la teoría aristotélica que concibe la asimilación cognoscitiva, incluso la sensorial, como una unión de orden inmaterial. Concepto difícil, pero no absurdo y que de cualquier modo escapa a la objeción, tanto más en cuanto que el conocer por especie no es un proceso de composición, sino más bien de unificación; no de dispersión, sino de concentración de la realidad en el alma que se actualiza en la forma de la cosa como acto en acto y forma en forma. Cuando Aristóteles habla de un entendimiento que es *como materia, como tabla rasa,* usa semejanzas que se entienden directamente: el entendimiento posible es como materia y es «tabula rasa» en cuanto originariamente carece de toda forma cognoscitiva y ha de actualizarse sucesivamente por la acción del entendimiento que frente a él se llama *agente.* Informada por su acto, la materia permanece como potencia y no opera nada; sin embargo el entendimiento posible informado por la especie realiza la más alta operación vital, la intelección en acto y produce la especie expresa. Cuando se hace metafísica del conocimiento «oportet altiorem rerum ordinem ingredi», como advertía Cayetano.

La *necesidad* de la especie en el aristotelismo tomista fluye por

tanto de la misma noción de conocimiento y aquí se me perdonará si vuelvo a hacer algunas observaciones ya hechas al principio de esta parte, ampliándolas según la exigencia gnoseológica [17].

Se ha puesto en claro que el conocer es una operación por la cual el cognoscente llega a ser la misma cosa conocida, aunque manteniendo, no sólo la cosa sino también él mismo, la propia realidad. Pero el cognoscente no puede llegar a ser, en la operación del conocer, el objeto mismo conocido, si en el interior del cognoscente no se da antes una semejanza del objeto que ha de asimilar. No hay más que dos modos según los cuales el cognoscente puede tener en sí la semejanza del objeto: a) *por identidad* —cuando su entidad es suficiente para representar inmediatamente el objeto— y esto se puede decir sólo de Dios respecto al conocimiento de sí; b) en los otros casos la presencia del objeto en el sujeto debe ser por *información*. Y la información puede ser doble: una *inmediata,* como acontece con la esencia divina respecto a la intuición que tienen los que poseen la visión beatífica; la otra *mediata,* en cuanto el objeto se hace presente, no realmente, o con la forma física, sino con una semejanza de sí. Esta semejanza es la *especie intencional,* forma vicaria, especie impresa, es decir primer principio determinativo del conocer.

Aquí surge la segunda gran dificultad de Ottaviano: admitida la especie, como intermediario gnoseológico entre el objeto y el sujeto, la especie misma llega a ser el objeto, y tanto Descartes como Berkeley eran coherentes al sostener que en rigor no se pueden distinguir el estado de sueño del de vigilia, puesto que tanto en el uno como en el otro el alma tiene siempre que habérselas sólo con imágenes.

A mi parecer la objeción, si vale, vale para Berkeley y para Descartes, no para la teoría tomista, al menos hasta que no se demuestre, haciendo estragos en la teoría y en los textos, que las dos teorías coinciden. En otras palabras, la objeción puede valer para los planteamientos, como el realismo mediato de Descartes, que admiten que las especies son *exclusivamente* modificaciones subjetivas,

17. No conozco nada mejor sobre tema, en el campo tomista, que el artículo del llorado P. GRED, G., O.S.B. (fallecido en 1940), B, 303-319. Cfr. también: SIMON, Y., cap. I.

duplicados de la realidad, a partir de los cuales el sujeto debe «argumentar» el mundo externo: no para el planteamiento tomista, en el cual la especie tiene una intrínseca e inmediata relación a su sujeto. La especie aristotélica respecto, a la *objetivo-objetiva* de Demócrito y de Gassendi —a la que, a mi parecer, parece volver la teoría de la *sumación* ontológica presentada por Ottaviano— y respecto a la *subjetivo-subjetiva* de Descartes y más de Berkeley, puede llamarse *objetivo-subjetiva.* Es decir, la especie tomista tiene una doble función: *una,* la de informar como cualidad entitativa *(ut accidens)* al alma; la *otra* la de producir el conocimiento, es decir, la de poner al alma en relación con el objeto. Es la famosa *función intencional* de la especie, aceptada de nuevo en los tiempos modernos por la Escuela de Brentano.

La especie había sido claramente perfilada por el mismo Aristóteles en el *De Memoria,* aunque se trate de una obra erizada de dificultades. Concluye el filósofo con la discusión acerca de la distinción entre sensación (percepción) y memoria, según la cual la percepción se limita al presente, mientras que la memoria se levanta al pasado como tal, introduciendo en la «especie» o fantasma la *doble* función antes señalada. Como de costumbre, el gran ingenio griego se aferra a los ejemplos de la vida vivida.

«Las cosas están de la misma manera que el animal esbozado en el cuadro que es animal y es imagen y es la misma cosa y la misma única cosa es ambas cosas: por tanto el ser no es el mismo para ambas, y se puede considerar ya como animal, ya como imagen. Es así que se necesita considerar el fantasma como presente en nosotros: es decir el fantasma es algo que tiene una consistencia en sí y que al mismo tiempo se refiere a otra cosa. Por tanto en cuanto es considerado por sí mismo es objeto de consideración o fantasma: en cuanto es considerado en relación a otro es como imagen y recuerdo [18]. De aquí que cuando su movimiento está en acto, cuando el alma lo percibe tal como es, ella se hace presente como un objeto de pensamiento o una representación; pero cuando él es percibido

18. Para las líneas 450 *b,* 24-25 la versión es dada según la modificación propuesta por P. SIWEK, B, 267-271: tal versión está de acuerdo con la tradición, la lógica del texto y la filología; y no digamos nada de la mayor transparencia que se tiene en torno a la noción de intencionalidad.

en cuanto es de otra cosa, entonces el alma lo contempla como la imagen en el esbozo y la (imagen de) Corisco no visto como Coristo (real)» [19].

Con el presentarse de los más diversos y múltiples contenidos de conciencia, nosotros tenemos la impresión constante no sólo de tener presentes imágenes o ideas, sino imágenes o ideas *de cosas:* de que tales imágenes o ideas no tendrían para nosotros interés alguno si se redujesen a ser puras apariencias o puras modificaciones de la conciencia que se duplica a sí misma como sujeto y como objeto.

El principio de la intencionalidad coincide por tanto, en el Aristotelismo, con el de la objetividad, el cual, como máxima, no implica otra cosa que el tomar como punto de partida, en la valoración objetiva, la constatación fenomenológica según la cual *«el primer movimiento del espíritu hacia la imagen y la idea es ante todo movimiento hacia la cosa representada».* «Imago rei —declara el Angélico— dupliciter potest considerari. Uno modo in quantum est *res quaedam;* et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est *imago;* et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existetem, potest motus cognitionis transiere ad causam inmediate sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re» [20].

Toda representación es, en el conocimiento, la «presentación» de un objeto, cualquiera sea su valor: este objeto irrumpe en la

19. *De Memoria,* 450 *b,* 23-24. Los modernos señalan la posición aristotélica con el término «Abbildtheorie», «Abbildrealismus». (Cfr.: MAIER, H., B, II/1, 56 y ss.). Que la intencionalidad no sea un privilegio de las imágenes de memoria, sino que sea una propiedad de la representación, como tal, se deduce de *De Insomn.,* 461 *a,* 21-26.

20. *De Veritate,* q. VIII, a. 3 ad 18 Cfr.: también: *In I Sent.,* Dist. 27, q. I, a 3; *In II Sent.,* Dist. 4, a I ad 4; *In III Sent.,* Dist. 9, q. I, a. 2 Sol., II; *Quodl.,* VII, a. 4; *In IV Sent.,* Dist. 49, q. II, a. 7 ad 8. «S. Thomas maintient toujours que la connaissance «per speciem» (que celle-ci soit intelligible ou sensible) est une connaissance immédiate. Il n'y a vraiment, pour lui, médiation, que lorsque l'objet se fait connaître soit par une autre réalité, qui lui est semblable, soit par l'«empèce» d'un autre objet». (ROLAND-GOSSELIN, M-D., *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie de S. Thomas?,* Festgabe Geyser, Philosophia prennis, II, 720).

conciencia desde las primeras veces con definido carácter de alteridad y extrañeza y por esto se dice que es «dado», «presentado». La elaboración subjetiva puede ser tan complicada como se quiera, pero no suprime, con el progreso de la experiencia, tal carácter; más aún, este crece con el progresar de las determinaciones reales de los objetos. Y en el ejercicio del acto cognoscitivo nosotros distinguimos con claridad, normalmente, cuanto se refiere al sujeto como su *función* y cuanto se refiere al objeto como *contenido de éste.* Así decimos que una flor tiene *tal color* y *tal figura:* que el tal objeto, un automóvil, tiene *tal movimiento* en *tal dirección,* y que *nosotros vemos* estos contenidos; que la sirena da *tal sonido* de alarma y nosotros *lo oimos;* que la miel *es dulce* y *nosotros gustamos* su dulzura. La coloración afectiva, que frecuentemente acompaña al conocer, sirve para poner de relieve todavía mejor el aspecto objetivo que es la causa de la situación psíquica y el aspecto subjetivo que de tal contenido deriva [21].

Según la posición tomista, cualquiera que sea la de Brentano, el objeto es aprehendido de modo directo y es el sujeto el que se aprehende de modo oblicuo, es decir, en cuanto que se hace presente en el acto de aprehender el objeto.

Cae así la gran dificultad de los sueños, que es en última instancia la de Martinetti, es decir, la de la imposibilidad de distinguir las fantasmagorías de la percepción real. Ciertamente no existe un criterio inmediato y absoluto de distinción entre la representación pura y la percepción, puesto que no puede existir percepción distinta sin el concurso de las representaciones. Nuestra persuasión de encontrarnos frente a la realidad existente es una situación subjetiva cuya realización depende de un cierto número de circunstancias objetivas y subjetivas, cuyo valor expresivo e indicativo de realidad se ha experimentado en la experiencia pasada. Puesto que la persuasión de la existencia es un conocimiento contingente, tal persuasión puede faltar y esto tiene lugar siempre que el complejo de las

21. Cfr.: Ausonio Franch, 373. Se podría pensar que la intencionalidad perteneciera al segundo momento del conocer, el de la asimilación activa y que fuese directamente proporcional a él: apenas esbozada en la sensación, donde prevalece la pasividad, la intencionalidad se delinea con referencia explícita a lo concreto en la función de la cogitativa (y memoria), para afirmarse de modo definitivo en la percepción intelectiva (de lo singular).

condiciones objetivas y subjetivas, que la fundamentan de derecho, es alterado en alguna condición esencial y el sujeto no está en condiciones de advertir la alteración. Surge así la persuasión de existencia sin un fundamento suficiente y se confunden luciérnagas con linternas. Pero esto, gracias a Dios, no es el caso normal.

La representación, de la que hablan Martinetti y Ottaviano, no es lo que mayormente cuenta en el conocimiento y en la persuasión de existencia, como lo demuestra el hecho de que tal representación puede fundamentar tanto la percepción adecuada como la inadecuada. Lo que cuenta es el *sistema de relaciones,* es decir la situación total de conciencia que comprende no sólo representación, sino también actitudes emotivas e ideas sobre todo. Es la incorporación de la idea la que decide la objetividad: incorporación que permanece, lo repito, como un hecho contingente en sí, pero que *hic et nunc* frecuentemente puede fundamentar una certeza absoluta tanto respecto al mundo externo como respecto al interno, como se dirá dentro de poco [22].

En esta concepción la objeción del «entrar» y del «salir» que el subjetivismo hace a la intencionalidad no tiene validez, porque tales procesos de orden espacial no tienen lugar. Lo que tiene lugar es el crecimiento del alma que se actualiza en objetos, los cuales por ser «objetos» no pueden ser inmanentes, sin ser a la vez transcendentes.

Contra esta suposición la fenomenología no tiene nada que decir y la metafísica sólo ha de conceder la posibilidad de un ser que a la vez es espiritual, finito, y que ha ligado su desarrollo al desarrollo de la experiencia. Problema que será tan difícil como se quiera, pero no absurdo como lo son los de la asimilación física de Demócrito —a quien quizá vuelve, repito, la sumación de Ottaviano— y del sujeto trascendental, al menos en el ámbito de la fenomenología.

22. La investigación genética acerca de la objetividad coincide exactamente con la fenomenológica aquí esbozada y que la crítica ha de desarrollar. «La solution à laquelle conduisent nos observations —concluye Piaget— est que les seules fonctions de l'intellect (par opposition aux structures) sont communes aux différents stades, et par conséquent servent de trait d'union entre la vie de l'organisme et celle de l'intelligence» (PIAGET, J., A, 374).

3. La intencionalidad y el contacto con la realidad

Idealismo y Aristotelismo tomista convienen en admitir que la presencia de la realidad en la conciencia es mediada por el pensamiento y por la representación: la diferencia entre las dos concepciones está en que para el idealismo la mediación es constitutiva del objeto como realidad, para el Aristotelismo tal mediación se pone como referencia a la realidad a la que tiende y hace tender la mente, por lo que se habla precisamente de intencionalidad.

Precisemos un poco el significado y el alcance de esta intencionalidad. Una solución totalmente radical del problema del conocimiento sería la de admitir que la mente se pone inmediatamente en contacto con los objetos, los cuales se hacen presentes a ella de la misma manera como están en la propia realidad física, y es esta realidad física, o al menos una parte de ella, la forma, la que actualiza y perfecciona al alma en el acto del conocer. Este modo de concebir el acto cognoscitivo no dista mucho de la teoría naturalista de las ἀπορροαί y de la «sumación ontológica» de Ottaviano.

Su última forma es el Neo-Realismo anglo-americano: nada de ideas, sino sólo estados mentales por los que el sujeto se halla en contacto inmediato con el objeto, directamente con su esencia: el conocer es la aprehensión directa de la esencia, la cual en casos favorables no es otra cosa —nótese bien— que la naturaleza o un carácter de la cosa en su entidad física [23].

Hamilton luchó durante toda su vida para demostrar que el «principio de la idea» conduce directamente al idealismo y que la percepción para ser objetiva ha de ser «presentación» y no «representación» [24]. Estas reacciones, surgidas por necesidad de polémica, van contra los hechos y no satisfacen las exigencias generales de principio; el principio de la especie intencional, tal como se ha entendido en el tomismo, es la *vía media* única entre el idealismo y el fisicismo.

* * *

23. Cfr.: NOËL, L., 17; BLANSHARD, Br., t. I, cap. XII, 416 y ss.).
24. HAMILTON, W., *Of presentative and representative Knowledge,* Nota B., (A, II, 804 y ss.).

La necesidad de un intermediario subjetivo del objeto del conocimiento está fundamentada en el principio de que toda asimilación tiene lugar en cuanto los desemejantes *llegan a ser* semejantes. Y puesto que, de hecho, en el conocer, el objeto permanece inalterado y es el sujeto el que cambia, en cuanto de no conocer llega a ser cognoscente, del no tener presente el objeto pasa a tenerlo presente, hay que admitir que es el sujeto el que pasa del no ser semejante al ser semejante respecto al objeto. Este pasar a tener presente en sí el objeto después que no se lo tenía y mientras el objeto en su ser físico continúa siendo lo que era, supone que el sujeto tiene en sí no el objeto como tal, sino una *semejanza* del mismo y es esta semejanza la que se dice especie cognoscitiva o intencional. En la cual se ha de distinguir por tanto una doble función de semejanza, objetiva y subjetiva; en cuanto lleva en sí intencionalmente los mismos contenidos que constituyen físicamente el objeto, la especie es semejante al objeto; en cuanto los caracteres del objeto vienen a transcribirse vitalmente y a injertarse en la vida del sujeto, la especie es semejante (en naturaleza) al sujeto. Y aquí está la solución que la fenomenología formula respecto al problema crítico.

De hecho, lo que se cuestiona es si el conocer puede ir más allá de la idea. Ahora está claro que ir más allá de la idea puede parecer un absurdo —puesto que implicaría un salir del conocer— sólo en el caso de que se considere la idea como el término primario y exclusivo del conocer, es decir, a lo que el conocer se refiere. Si, por el contrario, el ir más allá de la idea significa precisamente el referirse de la idea a la realidad, entonces el ir más allá de la idea es la naturaleza misma de la idea, como aquella por la que se actualiza el conocer. La distinción entre idea y realidad no está fuera del conocer. Sino que precisamente porque es la distinción por la que el conocer mismo puede ser y saberse tal, no puede reducirse, la distinción, a una distinción *ideal,* es decir a la diferencia entre dos ideas —como sospechan Hamilton y los Neorrealistas— sin eliminar también, con la distinción misma (que no tendría ya ningún contenido), el conocer como tal [25].

25. Cfr.: La Via, V., 138-139; 145, 153. Cfr. también: Rabeau, G., cap. III, la polémica en torno a la noción de intencionalidad.

No basta. La admisión de la doble función de semejanza en tanto puede fundamentar plenamente la mediación objetiva, en cuanto se admite que la asimilación cognoscitiva se desarrolla en dos momentos realmente distintos, incluso respecto a la especie: el momento de la «presentación» del objeto en el que el espíritu se encuentra como recipiente, como materia que se actualiza en la forma, y el momento de «contemplación» del objeto, en que el sujeto «expresa» explícitamente a sí mismo el contenido del objeto y se actualiza en él: los dos momentos, puesto que pertenecen ya ambos a la vida del espíritu, tienen que terminar dentro del sujeto. Por tanto hay que admitir que ellos dan origen a especies intencionales distintas, aunque intrínsecamente subordinadas. La una es el término del influjo que el sujeto padece por parte del objeto y se llama «especie impresa»; la otra es el término de la contemplación, o bien de la penetración o toma de posesión que el alma hace del contenido ofrecido por la especie impresa, y se llama «especie expresa».

La fenomenología no tiene que entrar en la difícil estructura metafísica de tal teoría, pero nos parece que no puede consolidar sus resultados sin hacer algún recurso a ella, aunque sea elemental. Estoy persuadido de que la teoría tomista, profundizada desde su interior y sin preconcepciones, podría presentar verdaderamente la deseada base común de discusión con el idealismo moderno. Pero por ahora será suficiente con detenernos en las alusiones preliminares. Perdónesenos un poco de tecnicismo.

Hay por tanto especies sensibles y especies inteligibles.

La distinción de especie impresa y especie expresa en la vida intelectiva es aceptada por los tomistas sin discusión. La una es el intermediario objetivo por el que es posible ponerse en contacto con el objeto; mientras la segunda es el intermediario que es también término, subjetivo se entiende, del contacto que ha tenido lugar. De aquí surge la consecuencia de que la especie impresa se agota enteramente en la «presentación» del objeto, es decir en la intencionalidad; mientras la especie expresa o *verbum* conserva a la vez la función intencional y ella misma es a la vez *objectum quod* de la contemplación intelectual. Por eso se llama «intentio intellecta», y es esta concepción la que ha ofrecido la más fuerte y potente analogía para penetrar en cierto modo el más alto misterio de la fe cristiana, las procesiones trinitarias. Además el idealismo puede

encontrar en la teoría tomista, tan pregnante, una satisfacción adecuada al principio de que el término del conocer no puede ser más que inmanente al conocer mismo: el principio se conserva también en el tomismo, siempre que se entienda el *verbum* como un término secundario que exige una ulterior referencia y fundamentación en la realidad en sí.

Un luminoso texto del Angélico resume y coordina de modo admirable cuanto se ha dicho en defensa de las «especies» y de la intencionalidad. «Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, ser oportet quod species eius sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sic per propriam formam intelligit rem ipsam, non autem ita, quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente, secundum quod habet relationem ad rem qua intelligitur, ex eo quod species praedicta quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius». (Se trata de la especie impresa).

«Ulterius autem considerandum est, quoc intellectus, per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae quae est ratio ipsius quam sifnificat definitio; et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit independenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec *autem intentio intellecta,* cum sit *quasi terminus intelligibilis operationis,* est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intellectualis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo». (Distinción entre especie impresa y expresa) [26].

* * *

26. *Contra Gentiles,* lib. I, C. 53. Los más antiguos tomistas convienen en este punto sin discusiones; no así los modernos. Para algunos el «verbum» es «medium in *quo* prius cognito» el entendimiento conoce el objeto: en cuanto el «verbum» es la imagen del objeto, ha de ser conocido en el acto directo con el que se capta el objeto. «Intellectus unico actu —precisa el

¿Cómo se ha de entender tal fundamento para la especie? Exactamente por un proceso de referencia que se desarrolla gradualmente. El objeto, presentado en la especie expresa, es un contenido noético llevado al último grado de elaboración: la referencia de tal contenido tendrá como término, entonces, los contenidos que lo han condicionado en su surgir y establecerse que son aquellos fragmentarios e intermitentes, ofrecidos por las especies impresas. La especie impresa, a su vez, ha sido condicionada en su surgir por los contenidos de experiencia, por lo que se puede decir que es en la referencia a los contenidos de experiencia, más exactamente de la cogitativa, por lo que tiene lugar la objetivación de la especie impresa, y con ella de los contenidos inteligibles como tales. Concluimos entonces: es verdad que el entendimiento como tal está separado de la realidad concreta y contempla lo universal, pero por el hecho de que sus contenidos y sus funciones se continúan naturalmente con los contenidos y las funciones de experiencia, no es menos verdad que el entendimiento permanece en conexión, y en cierto modo contempla y tiene presente a lo real mismo concreto, presente en los contenidos sensoriales.

Es fácil comprender entonces cómo la admisión de una percepción inteligible de los entes singulares materiales es esencial para conservar un realismo plenamente coherente e impedir que el principio de la intencionalidad caiga, por lógica espontánea, en la afirmación de la interioridad absoluta de la idea como en Husserl.

La realidad se hace presente a la sensibilidad en su concreción esencial y en su contingencia existencial; ambos aspectos de esta presencialidad están sujetos a crecimiento y desarrollo en cuanto que existe todo un complejo de funciones que se inicia en los sentidos externos y se cumple en la cogitativa.

¿Cómo se actualiza en el *sentido* esta presencialidad?

Si el sentido es una forma de conocimiento, la presencialidad

P. Gaetani— quidditatem attingit et in verbo et in re physica, in verbo per prius et directe, in re concreta et singulari indirecte et per posterius» (GAETANI, F. M., B, 73, donde la posición es más clara que en: A, 108-109). Para los otros el «medium *quo*» no es conocido en el acto directo con el que la mente conoce el objeto: sin embargo hoy esta posición va perdiendo cada vez más terreno. Parece que históricamente ella se remonta a Suárez.

de la que se habla, no se puede actualizar más que de modo intencional, es decir, por vía de especias impresas y expresas o bien de cualidades vitales análogas a las encontradas en la inteligencia. *Grosso modo* se puede decir que las especies expresas son los así llamados fantasmas de los sentidos internos, las «representaciones» de la psicología moderna; las especies impresas son las modificaciones objetivo-subjetivas que cada sentido particular padece, en cuanto es tal sentido, por influjo de los estímulos externos: aquello por lo que se actualiza en acto primero respecto al sensible «per se». Puesto que el fantasma se une directamente a la especie impresa y ésta se encuentra en contacto directo, como resonancia psíquica inmediata, con la realidad singular del mundo físico, tenemos que el ciclo de la objetivación, o bien de la referencia de los contenidos intencionales a la realidad, está claramente asegurado, es, en fin, en cuanto percibimos que el acto del sentir está determinado en su inmediatez por el sensible propio, sin el cual el acto mismo del sentir no puede darse, por lo que tiene lugar la objetivación. Por otra parte, también aquí, el sensible «per se», considerado como determinante del acto del sentir, recibe la existencia intencional, la de *sensible sentido,* del acto del sentir.

Esta teoría, si la consideramos de cerca, parece fundamentar la inmediatez de la objetivación en cuanto que en el sentido externo se da sólo la especia impresa (el *medium quo*) y no se da sin embargo una propia especie expresa *(medium in quo quod)* que sea término inmanente del sentir: la sensación no tiene sentido alguno inmanente, sino que retorna completamente a la realidad exterior. Es ésta la posición tomista más corriente y puesto que interesa de una forma directa al análisis fenomenológico, será oportuno que dediquemos a ella alguna consideración más.

Muchos tomistas sostienen que la objetividad perfecta y absoluta se realiza en la sensación y recurren, para explicar la relación entre el sensible y lo sentido, al principio: *«actio est in passo, unum est esse passionis et actionis»,* al que añaden el de la semejanza perfecta que corre entre el efecto y la causa unívoca [27]. La cualidad

27. Cfr.: GREDT, J., A, 163 y ss.; 193 y ss. El principio invocado es de Aristóteles, *De Anima,* III, 2, 426 a, 2; Sto. Tomás en su Comentario se

sensible del objeto real, influyendo activamente en el sentido, produce en él una cualidad, «la species impressa», perfectamente semejante a sí; el sentido, así determinado, pasa al acto del conocer, es decir del sentir y su conocimiento termina en la cualidad real del objeto directamente sin necesidad alguna de «species expressa». Es la cualidad real misma la que termina inmediatamente el acto del sentir y su existencia de *sensible sentido* no es realmente distinta de la existencia de *sensible real:* su existencia de sensible sentido no añade a su existencia real, que es verdaderamente la sola y única existencia, más que una relación de razón al sentido en acto de sentir [28].

Según esta manera de ver, el ser accidental real de la cualidad objetiva está realmente incluido en el seno del objeto formal actualmente sentido, incluso si el sentido no logra discernir por sí solo este existir. El principio, entonces, *idem est esse passionis,* debe poder formularse así: *«idem est esse patientis, ut patiens, et agentis ut agens»:* de otra manera, dicen estos tomistas, se cae en el idealismo.

Se ha observado por parte de un tomista moderno que esta teoría presenta grandes dificultades, tanto desde el punto de vista metafísico, como por parte de la psicología experimental [29].

A) La *metafísica* afirma, en el caso del conocimiento, que:

a) el ser del agente es material, mientras el ser del paciente —es decir del efecto producido en el cognoscente— es «espiritual»;

limita a refutar el materialismo de los «priores naturales, quia opinabantur nihil esse album aut nigrum, nisi quando videtur...», distinguiendo por las cualidades sensibles un «ser en potencia» y un «ser en acto», según que están en el cuerpo o en el sujeto sentiente cuando es actualizado por el estímulo exterior (*In III De Anima,* lect. 2, nos. 592-596. Cfr. también: DEHOVE, H. 110).

28. Existe un texto bastante explícito de Sto. Tomás: «Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili; unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur (specie impressa), sentit; non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius forma quodammodo simile est verbum intellectus» (*Quodl,* V, q. V, a 8).

29. ROLAND-GOSSELIN, M-D., B, 10-11.

b) por otra parte, lo que resulta de esta acción, como principio determinante de la acción es la «species impressa», la cual no tiene otro ser real accidental que el que recibe de la facultad en que es producida; y en la «species impressa» el ser real de las cualidades objetivas no puede encontrarse más que en el estado «intencional» de representación;

c) finalmente, y sobre todo, no se sabe por qué la sensación, si es un hecho vital y consecuentemente una operación inmanente, no deba tener un término propio inmanente, que sería precisamente una especie expresa. La determinación intencional que está al principio del acto del sentir, si debe tener como efecto el dar un término a este acto, este será un término intencional inmanente.

B) La *psicología moderna* parece sugerir de hecho la admisión de tal «término intencional inmanente» cuando afirma la «subjetividad relativa» de las cualidades secundarias.

Según esta posición, que ha de sostenerse al menos como muy probable, las cualidades sensibles, *formalmente* entendidas, estarían sólo virtualmente en la realidad material, como lo están, *en su campo,* las ideas. Según esta manera de ver, la existencia del *sensible sentido* diferiría realmente de la existencia del *sensible real* y se identificaría con la existencia del acto del sentir, como la existencia de la *idea concebida* se identifica con la existencia del acto del concebir. La existencia del sensible real no se tendría entonces, en el acto del sentir, más que de una manera intencional.

La interpretación fenomenológica de la *percepción* como *construcción fenoménica* parece sugerir otra confirmación. De hecho, en la vida normal, no existe sensación que no sea también percepción, es decir una aprehensión global de un objeto como actualmente existente. La persuasión de existencia está condicionada a la presentación de la síntesis de los contenidos formales que cualifica al objeto: esta síntesis es debida a la actualización fenoménica de la virtualidad de representación contenida en el esquema.

Tal actualización fenoménica es realizada por la cogitativa, no al azar, sino en dependencia de la experiencia actual y pasada. Por tanto la experiencia actual, y no la pasada, debe presentar los propios contenidos ya dotados de cierta estructura —que es la estructura primaria— que *como tal* está presente a la conciencia en *ratione*

termini, es decir, en cierto modo, como especie expresa de experiencia externa [30].

Los tomistas rígidos modernos observan que de otra manera el alma no tendría jamás un contacto del todo directo con la realidad, por lo que la suerte del realismo estaría seriamente en peligro.

Se puede responder que no es un buen sistema el que introduce excepciones en los principios generales admitidos, por temor a consecuencias cuyo alcance no es de por sí evidente, ¿por qué debería conducir al idealismo la especie expresa en el sentido?, ¿por qué la

30. Dos son, creo, las dificultades a cargo de la posición del P. Gredt: *a)* la (relativa) subjetividad, casi cierta, de las cualidades sensibles, en el sentido que ya se ha dicho; *b)* el hecho de que el conocer sensible tiene lugar a través de percepciones —y consecuentemente a través de *construcciones* fenoménicas— y no a través de sensaciones elementales. Por otra parte no se comprende cómo se puede tener, en el sentido, una nueva especie expresa, además de el «phantasma». Por esto me inclino a sostener que el conocimiento humano gravita enteramente en torno al «phantasma» que por tanto se presenta sujeto a *dos* «movimientos» intencionales: *a)* en cuanto se encuentra en conexión con los procesos actuales de sensación, realiza la construcción fenoménica del «todo» perceptivo y funda la persuasión de existencia; *b)* en cuanto subyace al entendimiento, ordena los propios contenidos representativos en modo de hacer resaltar en ellos las propiedades que fundan primero la abstracción de la esencia, y, después, la percepción de lo singular.

El texto que estos autores citan preferentemente: «Species quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt: quod autem videtur est color qui est in corpore» (*De Anima* III, lect. 8, n. 718, citado por, TONQUÉDEC, J. DE, 48) no me parece que excluya la posibilidad que se quiere sugerir; de otro modo no veo cómo se pueda satisfacer a las exigencias reales que plantea hoy la fenomenología de la percepción tanto para las cualidades sensibles, como para el objeto en su conjunto, dado que no existe percepción alguna sin el concurso de la fantasía y de la cogitativa.

La posición que se quiere sugerir en el texto no se confunde por tanto con la suareciana, puesto que también nosotros distinguimos con Sto. Tomás la «especie» del acto. En nuestra posición queda a salvo —en el ámbito criteriológico— el *contacto directo* del conocimiento sensible con la realidad; sólo se observa que en el ámbito psicológico la fenomenología moderna lleva a la conclusión de que el «presentarse» de las cualidades sensoriales no está en función del solo actualizarse en el sentido particular, sino que depende de la «situación global» que él excita en la conciencia. Por tanto, más que admitir una «especie expresa» propia de los sentidos externos, se querría más bien sugerir una doble función de la especie expresa de los sentidos internos (aquí, de la cogitativa): una respecto a la elaboración del objeto (= construcción) y otra para la aprehensión y determinación actual de los contenidos singulares de sensación.

intencionalidad de la sensación sería menos apta que la intencionalidad de la idea para poner al espíritu en contacto con la realidad?, ¿por qué el espíritu debería ser extraño a la primera constitución del objeto sensible?

Además, la afirmación de que la existencia del sensible sentido debe ser la misma que la del sensible real, no sólo suena de una manera extraña, sino que no puede reivindicar fundamento alguno en el ámbito del análisis fenomenológico. ¿Cómo se plantea de hecho el acto de percepción de la existencia de lo concreto?

4. La intencionalidad y la persuasión de existencia

En la expresión: «estoy asomado a la ventana y veo la casa, el árbol, el cielo, ...» se supone que el sujeto tiene percepción inmediata de la *existencia* de la casa, del árbol, del cielo: los percibe sin duda como existentes. Sin embargo, los contenidos fenoménicos que se tienen por ejemplo en el vértigo o en crisis momentáneas de orgasmo psíquico, es decir las alucinaciones evidentes, se presentan como «aparentes»: el sujeto está *persuadido* de la no existencia real de una situación dada o de contenidos fenoménicos dados. En otras ilusiones, en las alucinaciones debidas a desequilibrios psicológicos más profundos, el sujeto es totalmente incapaz de fijar lo que verdaderamente existe, y por el contrario, acepta, con firme convicción, como existente lo que es sólo aparente.

Estos hechos sugieren ante todo, creo, la conveniencia de hablar precisamente de una *«persuasión perceptiva»* de existencia, más que de una percepción «tout court» de la existencia.

La «persuasión» de la que se trata, lo admitimos de grado, es sobre el plano fenomenológico, una situación psíquica inmediata: se quiere decir que no es una conclusión que se deba tener por vía de argumentación en todo acto de percepción. Hablamos de «persuasión», en cuanto se trata de una situación psíquica que surge en cuanto son dados ciertos «fundamentos» [31].

31. Según Dilthey: «Die Behauptung von der Unmittelbarkeit dieser Erfahnung entspringt nur dem Mangel grundlicher psychologischen Analyse (...) Das Wissen von einem unabhängigen Bewusstseinstranszendenten ist *nicht*

Por tanto parece que una intuición «sic et simpliciter» de la existencia o de lo existente, como tal, no se da ni puede darse para nosotros. El sentido, por esto, no deja de ser una facultad intuitiva respecto al entendimiento, porque los contenidos sensibles siguen siendo singulares del mismo modo que los contenidos físicos reales a los que se refiere, mientras los contenidos inteligibles, *tenidos por abstracción,* son universales. Además, sigue siendo siempre verdad que es por referencia a los datos sensibles por lo que surge la «persuasión» de existencia del objeto percibido.

Desbrocemos un poco el terreno. El problema fenomenológico acerca de los fundamentos de la persuasión de existencia se plantea por sí y más propiamente para los objetos de experiencia externa que para la experiencia interna; en ésta lo real y lo aparente coinciden en una única dimensión existencial, que es la de la conciencia, la cual advierte los propios actos de presencia de los objetos cualquiera sea su forma de presentarse, y las peculiares resonancias de vida vivida que tales objetos en su darse pueden suscitar, cualquiera que sea la consistencia objetiva de realidad [32]. Nos limitaremos por tanto a la experiencia externa.

unmitterlbar gegeben», (Dilthey, W., C, 128; la letra cursiva es de Dilthey). Pero Dilthey se detiene en el análisis helmholtziano de los fenómenos ópticos y acústicos, aquél que ha sido más criticado por la Escuela de la Gestalt.

32. Quiero decir que no existen «ilusiones» o «alucinaciones» respecto al hecho del existir de mis estados psíquicos, como existen no pocas para la existencia de los objetos exteriores; la razón es que mis estados y actos se hacen presentes dentro y por medio de la *causalidad* que inmediatamente vivo, mientras los objetos exteriores se hacen presentes por medio de *constataciones,* cuales principios o términos de algunos actos míos de vida vivida. Por tanto, respecto a la inmediatez fenoménica, existencia y esencia, parecen proceder en sentido inverso, aunque la una no pueda jamás separarse de la otra. Para el P. Roland-Gosselin: «L'existence réelle immédiatament atteinte et discernée par l'esprit, comme existence réelle, semble ne pouvoir être que l'existence de ses actes, ou, ce qui revient au même, l'existence donnée par ses actes au contenu de la connaissance: image ou sensation (...) Nous aboutirions donc à ce resultat d'apparence asez paradoxale: je ne connais mes actes que si d'abord ils sont déterminés par leur objet (...) Mais en revanche, je ne connais l'être réel, l'existence de l'objet, que par l'existence perçue de mon acte» (Roland-Gosselin, M. D., B, 9). Si sustituimos «immédiatament» por «directement», la posición del P. Roland-Gosselin no es muy distante de aquella que me esfuerzo por explicar. Sostengo que la existencia de los cuerpos externos puede ser

Contra Martinetti hemos observado que prácticamente existe una distinción real entre la sensación y la representación: tal distinción está en la base del ejercicio más ordinario de nuestra vida cotidiana. Sin embargo se trata de una distinción que ha sido adquirida y que está fundada en todo acto. De hecho, el acto perceptivo ha sido explicado por nosotros como consiguiente a una *«construcción»* fenoménica. Tal construcción consiste esencialmente en la actualización de la virtualidad representativa del esquema perceptivo, en dependencia de los contenidos de sensación y bajo la dirección, más o menos explícita de la inteligencia.

La persuasión de existencia está fundada tanto en la dependencia de los contenidos de la sensación, cuanto en la dirección ejercida en la construcción perceptiva por la inteligencia. Puesto que se trata de una atribución de existencia hecha en concreto, tal atribución termina en toda percepción en un objeto concreto, es decir cerrado y determinado en sus cualidades fenoménicas. El esquema tiene la función de permitir, sobre la base de la experiencia actual, la construcción de tal objeto. Se exige por tanto que la actualización del esquema sea hecha en dependencia de la experiencia actual; puesto que el esquema puede ser actualizado por la cogitativa recurriendo únicamente a la fantasía y a la memoria, pero entonces no se habla de percepción de lo real, sino de lo imaginario. La persuasión de existencia se tiene solamente cuando es advertida la presencia de contenidos sensibles actuales.

Las cosas suceden como si los contenidos de experiencia actual con los realizados por el esquema, engendrasen una especie de *campo de fuerzas psíquicas,* que es una forma de desarrollo dialéctico. Los datos sensoriales suscitan el esquema apropiado e imponen con su presencia la dirección según la cual se ha de actualizar el esquema mismo; la misma presencia de datos sensoriales, que sirve a la vez como estímulo y como freno a la actualización del esquema, es también el fundamento de la persuasión de existencia. Pero esta misma persuasión de existencia, a su vez, jamás surgiría en el alma, si no

aprehendida inmediatamente, aunque indirectamente, en cuanto la persuasión de existencia para lo externo está condicionada por la puesta en acto de la actitud total de conciencia, en dependencia de la acción de los estímulos, de los que surge —como fundada— la persuasión de existencia.

nos hubiese sido dada la presentación fenoménica del objeto según una cierta integridad de contenidos, y según una cierta referencia al complejo de la experiencia individual pasada que es aprehendida en solidaridad con la presente, lo que es debido a la función totalizante del esquema.

En la percepción de existencia, el esquema y los datos sensoriales han de alcanzar una especie de «equilibrio» o «coherencia»: es a partir de ellos de donde nace la persuasión de existencia. Tal persuasión surge, tal como yo lo entiendo, bajo la operación por la que se actualiza el esquema perceptivo y por ello mantengo que pertenece propiamente a la cogitativa. La persuasión de existencia es de orden práctico, y *prácticamente* para muchos objetos, aún más para la mayoría de los que forman el ámbito de nuestra vida, se trata de una persuasión de máxima certeza. Certeza práctica no significa probabilidad; todo lo contrario; significa que se trata de una persuasión fundada, no en principios abstractos, sino en la *dependencia* que de hecho experimenta el sujeto, en el acto de la percepción, respecto a la realidad exterior. La cogitativa, como facultad de la vida vivida, está encaminada directamente a la satisfacción concreta de las necesidades biológicas, y se encuentra por tanto obligada a regularse, en su actividad de estructuración de la experiencia, de modo que la construcción perceptiva se armonice a la vez con los datos actuales y permanezca solidaria con el desarrollo de la vida pasada.

Por el hecho de que la cogitativa, como facultad de los intereses prácticos, es responsable de la construcción perceptiva y de la persuasión de existencia que la acompaña, se comprende que en tal persuasión pueden tener una parte importante los *sentimientos* y las situaciones emotivas del sujeto.

Se sabe que los sentimientos, si por una parte surgen y se apoyan en contenidos intencionales precedentes, pueden además por cuenta propia evocar contenidos o grupos de contenidos particulares representativos en cuanto pueden influir en la tensión psíquica e influenciar por ello la construcción perceptiva en un sentido más bien que en otro. Los fenómenos de «exaltación» y de «depresión» afectiva, en cuanto influyen (indirectamente) en la construcción fenoménica, pueden tener un influjo notable sobre los resultados de la costrucción misma, como la estructuración del objeto y la persuasión de existencia.

Una fuerte tensión emotiva hace reconocer una cosa o una persona bastante mejor y más pronto que una actitud pasiva e indiferente, tanto que puede conducir a confundirlas con otras cosas y con otras personas. Por tanto aunque una cierta dosis de sentimiento puede favorecer la percepción, y en general el contacto con la realidad, tal dosis sin embargo no debe sobrepasar los valores medios; es decir debe facilitar la construcción fenoménica no dominarla si no quiere abandonarse a construcciones hechas deprisa y unilaterales en las que los datos de representación exceden o sustituyen sin más a los de sensación.

Es así como nacen frecuentemente las ilusiones «psicológicas», las que afectan a la construcción perceptiva y por tanto a la persuasión errónea de existencia. En tanto se da ilusión psicológica, en cuanto la percepción está condicionada por una construcción subjetiva: y la construcción tiene el propio equilibrio turbado por las irrupciones sentimentales.

Pero es igualmente verdad que de la misma manera que sin construcción no es posible percepción alguna objetiva, así no es posible el ejercicio de construcción perceptiva alguna, ni un verdadero contacto con la realidad, si todo el ser no participa en ella, y por lo común el ser no participa en ella más que cuando es agitado por las corrientes afectivas y está obligado por sus intereses.

Nuestra posición en torno a una «percepción intelectual del existir» es por tanto bastante cauta. Tal percepción no nos es dada jamás en estado puro; porque si el ser es el acto de una esencia, no nos es dado más que en cuanto nos es dada una esencia y en el modo según el cual ella nos es dada. Y si llevamos el paralelismo hasta el fondo, la inmediatez del acto de ser ha de coincidir con la inmediatez de la esencia: el orden de presentación debe ser el mismo para los dos principios, incluso porque en el plano fenoménico ellos no constituyen más que una sólo cosa.

Más aún: si existencia y esencia son inseparables real y fenomenológicamente, hemos de concluir que la existencia es «perceptivamente» vacía, o sea no tiene un fondo representativo —un fantasma— propio, distinto del de la esencia, sino que se agota en una «apreciación de valor», más o menos inmediatamente vivido, que el sujeto se forma de la esencia percibida y en relación al modo de percibirla. De este modo la existencia, que constituye la característica de los contenidos perceptivos, respecto a los representativos

o intelectuales, *parece* que es desterrada de la percepción, y reservada a otra forma del conocer.

Alguien ha pensado resolver la dificultad de un modo radical: la existencia debe tener en sí un propio fondo fenoménico y tal fondo es dado por el *acto* mismo *del entender,* del que el entendimiento puede abstraer la «noción» *del acto de ser* como energía actualizadora de los contenidos de la esencia. La especie inteligible sería de hecho inútil para el conocer si no existiese en la facultad una cierta virtud que constituye el fondo y la condición primera de su actividad. Es esta virtud la que con su ejercicio confiere a la noción la realidad inteligible, o sea, hace de ella un hecho aplicado al objeto correspondiente, para realizar el conocimiento del objeto mismo. El entendimiento, por sí sólo sería una facultad impotente para actuar; la especie inteligible, por sí sóla, sería no menos impotente, casi una figuración sin vida. Pero la facultad unida a la especie forma un único principio del acto de inteligencia. El acto tiene así un doble origen: la virtud cognoscitiva y la especie recogida por la sensación, de las que una funda la operación y la otra determina su carácter. Y aquí hemos llegado al paralelismo: de la misma manera que en las cosas existe una esencia y un acto de ser que actualiza esta esencia... así en el alma existe una facultad ávida de acción y una especie inteligible que, determinándola, la pone en condición próxima de actuar [33].

Entonces, de igual manera que en la realidad la existencia actualiza a la esencia, así en el pensamiento la virtud inteligible actualiza la noción que es conforme a la esencia. Se sigue que, si la noción inteligible es la representación de la esencia, el *acto* de la virtud inteligible será pues la representación totalmente natural del ser de existencia: de la misma manera que la especie inteligible es el principio que nos hace conocer la esencia así el acto de la virtud inteligible será el principio que nos hace conocer la existencia. La virtud intelectual, por la que afirmamos que una cosa es o no es, es precisamente la semejanza del acto que hace existir a la cosa, su operación es la semejanza de la existencia. La percepción intelectual de la existencia es la percepción del actualizarse de la inteli-

33. RABEAU, G., 131: «Nous tenons pour être l'acte lui-même qui connait l'être: rien de plus juste, cet acte est». Cfr.: también 127.

gencia en sus objetos a partir de las especies que tienen su raíz en los sentidos. Así la inteligencia percibe la existencia de las cosas, en cuanto, una vez que es determinada por ciertos datos que ella toma de los sentidos y que le representan la esencia de las cosas, ella pone en acto una virtud según la cual las afirma como en realidad ellas son [34].

Queda a salvo entonces, según estos autores, que todos los objetos del pensamiento tienen un fundamento en la sensibilidad. Sin embargo es necesario mantener, contra el sensismo, que la inteligencia tiene un valor propio y ella tiene en sí el origen de nociones que no tienen una confrontación directa en la experiencia sensible. La inteligencia tiene su acto que pone en evidencia su propia virtud, el acto con el que ella constata la presencia de estas nociones tenidas a partir de los sentidos y las afirma como realidades objetivas. Es este acto el que es precisamente la semejanza de esta cosa que los sentidos no pueden alcanzar, es decir *la existencia* del objeto, y, en cuanto la inteligencia abarca en sí la existencia, la conoce y llega a ser el germen de todas las nociones que se derivan.

Planteada así la cuestión, se puede decir que la existencia de la realidad exterior es conocida «indirectamente» en cuanto es conocida en el acto mismo del conocer, el cual a su vez está condicionado. En este conocimiento indirecto hay que distinguir dos grados o clases fundamentales de objetos.

La primera clase evidentemente es dada por el conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo: aunque yo no conozca por intuición mi esencia, sin embargo me conozco inmediatamente en mis actos,

34. Es ésta expresamente la posición de un gran tomista, Domet de Vorges, al que Rabeau debería haber citado. «De même que dans la réalité l'être actualise l'essence, de même dans la pensée la vertu intelligible actualise la notion qui est conforme a l'essence. Si la notion intelligible représente l'essence, l'acte de la vertu intelligible sera donc la représentation toute naturelle de l'être. Comme l'être pose la chose dans le monde réel, l'acte de l'intelligence la pose dans le monde intelligible (...) La vertu intellectuelle par laquelle nous déclarons que la chose est, est précisement la ressemblance de la vertu par laquelle la chose existe, et son opération est laressemblance de l'existence» (Domet de Vorges, 132-133; cfr.: una alusión a Rosmini en las páginas 138-140). Quizá la posición del Realismo mediato no es muy desemejante a ésta, que no me parece lejana a la concepción cayetanista del *ens participialiter sumptum,* pero repugna a la noción tomista auténtica del *ens nominaliter supmtum* (Cfr.: *La nozione metafisica di partecipazione,*[2] 188).

no sólo como el sujeto pasivo de su discurrir, sino como el principio activo que los realiza. En cada acto mío de conocimiento, yo me siento como el principio activo del mismo.

La segunda clase es la de las leyes del mundo objetivo y del pensamiento. Yo sé que formulo en torno a los objetos leyes y las conozco: sin embargo yo no he visto jamás ni las leyes, ni una ley, ni noción abstracta alguna. Pero las nociones y las leyes tienen un contenido de realidad: corresponden a la estructura de nuestros actos de pensamiento que se ejerce sobre la realidad. Este segundo orden de hechos deriva del primero, no tiene sentido más que referido a él y lleva más al conocimiento de las cosas que a las cosas mismas. Es, pues, sólo la primera clase la que puede fundar la percepción y la persuasión de existencia [35].

¿Queda esta interpretación dentro del marco del realismo tomista? Lo dudo, por las razones siguientes que sustancialmente han sido ya señaladas repetidamente.

La relación entre el sentido y la inteligencia en el tomismo no se reduce esencialmente a la correspondencia entre la esencia y la existencia, sino entre dos modos diversos, aunque subordinados, de presentarse de la misma esencia: el uno concreto, el otro abstracto; en este ámbito se explica la dependencia de uno del otro. Se sigue que el objeto propio de la inteligencia es el *ens* como realidad de una esencia en cuanto existe y no la existencia en cuanto es acto de una esencia: es el *ens nominaliter* de Sto. Tomás y los antiguos tomistas, no el *ens participialiter sumptum* como quiere Cayetano.

El haber admitido, en nuestra posición, que el primer despertar intelectual conduce al ente, bajo el aspecto más indeterminado de «algo que existe», no concuerda con esta interpretación porque nosotros mantenemos como inseparables el sujeto —«algo»— y el acto —«el existir»— como dados simultaneamente a una única facultad; y no derivamos, ni psicológica ni metafísicamente, la esencia de la experiencia externa, y la existencia de la interna.

En la metafísica tomista el decir en general que la existencia requiere un fondo fenoménico, puede aún pasar; pero el afirmar que a ella compete un fondo fenoménico que ha de tomarse más allá del de la esencia en acto, y que tal fondo es de naturaleza

35. Rabeau, G., 206-207.

representativa y que la representación está suministrada por el acto del conocer en cuanto hace presente el contenido de la especie, es una serie de afirmaciones sin sentido preciso y no sin peligro. La existencia es el acto de una esencia concreta, real, y es dada en cuanto es dada la concreción de la esencia: puesto que el entendimiento «toca» la concreción de lo real en cuanto se une al sentido (cogitativa y sentido común) el sentido ha de constituir —y no puede ser de otra manera— a la vez el fundamento no sólo para la esencia sino también para la existencia, aunque no totalmente del mismo modo. La atribución inmediata de existencia pertenece también a la experiencia externa como tal; y, si la fenomenología se toma en consideración, atestigua que la atribución de existencia de la realidad exterior tanto más está justificada, cuanto más considera el sujeto los datos de experiencia externa y modera el influjo de los de experiencia interna [36]. Además la existencia no es un contenido que pueda ser abstraído independientemente de la esencia de la que es acto: de este modo no podría ser atribuido a la esencia más que por un proceso de «ontificación» bastante peligroso porque se está a un paso —si no se ha llegado ya, como parece ser— de atribuir al sujeto la construcción de lo real, como tal.

Lo que Sto. Tomás admite, lo hemos visto ya, es una presencialidad más íntima de existencia que tienen los actos del alma, y

36. Contra Mach expresamente —y a mi parecer también contra Brentano— H. Maier niega que la percepción externa tenga un objeto físico por una parte, y por otra sea la percepción «interna» del mismo objeto que está ligado a ella. La *conciencia inmediata,* el tener conciencia que es inmanente a todo acto de percepción, no es imaginar, pensar en una experiencia interna. No será un imaginar, pensar o percibir que pueda referirse al mismo tiempo a las modificaciones psíquicas *(psychische Erlebnisse).* Con esto no se quiere negar la experiencia interna. Sólo se quiere decir que nosotros no tenemos en el campo psíquico una contrapartida para la percepción. La «percepción interna» según Maier, es una pura ficción (Die *«innere Wahrnehmung»* ist num einmal *ein Phantom*). El único camino que nos conduce al conocimiento de los hechos psíquicos y de su portador (Träger) inmediato, el yo psíquico, es la conciencia mediata o reflexionante (...). «Esta conciencia reflexionante es en todos los casos un hacer presente a sí de modo retrospectivo, un conducirse hacia atrás a los hechos psíquicos pasados; más precisamente: un revivir de la conciencia ligada a los hechos, que llega a ser inmediata, un revivir representativo en el que en lugar de la conciencia inmediata se hace intervenir el representar» (MAIER, H. *Philosophie der Wirklichkeit,* I, *Wahrheit und Wirklichkeit,* 175-176; cfr.: 573).

por esto pueden suministrar una base más resistente para la justificación del valor del conocimiento y de las primeras verdades contra los escépticos.

Pero este mismo ser subjetivo, tan indiscutible, no es la única forma que tiene el existir, más aún el existir no se puede implantar definitivamente en la conciencia más que en oposición a lo que existe «fuera» de la conciencia; no existe un «dentro», ni siquiera para la existencia, que no tenga una referencia a un «fuera»: por esto se habla de dialéctica y de complementariedad.

En cuanto al argumento tomado de la afirmación de Sto. Tomás de que se dan conocimientos que no derivan de los contenidos sensibles, nosotros sabemos ya cuál es el sentido obvio de tal afirmación. Los contenidos en cuestión no son propiamente las primeras nociones trascendentales de realidad, de esencia, existencia y similares, sino que dicen relación al contenido de las formas superiores del ser, cuales el vivir, el sentir, el entender, el querer, es decir las funciones propias del alma, inmediatamente presentes a ella. Respecto a algunas de tales funciones, el entender y el querer, si no las captase el alma en la experiencia de su vida, no las tendría en modo alguno y no podría hacerse idea alguna propia en torno a Dios y a las sustancias espirituales. En este campo, que al fin y al cabo es siempre el de la esencia, el conocimiento introspectivo es indispensable y primario. La afirmación de existencia dice relación sin embargo a un conocimiento de hecho y todo hecho está determinado sólo en concreto y en el ámbito que él comporta: por esto lo vemos ligado al funcionamiento y a las actitudes de la vida vivida.

5. La intencionalidad de la percepción afectiva

¿No es posible otro contacto inmediato con la realidad además del que tenemos por vía de los sentidos, y del entendimiento en conjunción con los sentidos? ¿Puede ponerse la *efectividad* «por sí sola» en contacto directo con la realidad existente? [37].

37. El planteamiento del problema está tomado de: ROLAND-GOSSELIN, M-D., C. 5 y ss.).

Que la afectividad tiene una referencia intencional, y que los contenidos afectivos pueden en la reflexión ser conocidos por el entendimiento, el cual puede tomar conciencia refleja de aquella referencia intencional y por tanto ponerse en contacto con la realidad, está fuera de dudas, pero no es de esto de lo que se trata: tal contacto pertenece en última instancia a la esfera cognoscitiva.

Aquí no se trata ya sólo del contacto que la afectividad puede favorecer suscitando, aislando o combinando éste o aquél grupo fenoménico, puesto que en el caso el contacto es realizado siempre por las facultades cognoscitivas con los propios intermediarios, las especies intencionales. Se nos pregunta si el sólo ejercicio de la afectividad, sensible e intelectual, nos puede poner en contacto con la realidad.

La existencia o incluso la naturaleza de lo real, que se revelarían en este contacto, no llegarían a ser conscientes propiamente más que por vía de un intermediario afectivo, es decir «bajo la especie (intencional) de la tendencia y del sentimiento que lo real determina en nosotros». Algunos filósofos modernos piensan que es precisamente éste el conocimiento propiamente metafísico, el que se pone intuitivamente en relación directa con el fondo más real de las cosas. La «Wesensschau» sería dada por una inmediata «Einsfühlung», para una penetración «ab intra» de la realidad y particularmente de la psique ajena [38].

Es esta la tesis fundamental del irracionalismo moderno: a ella se reduce la elegante teoría del *feeling* humiano, la de la acción (Fichte, Schopenhauer) y de la *voluntad de poder* (Nietzsche), o bien de la tendencia vaga cuyo sentimiento tenemos en la abstención total de toda actividad precisa.

Vistas en su raíz, observa el P. Roland-Gosselin, todas estas atrayentes teorías contienen latente un empirismo, el rechazo a admitir el *primado de la inteligencia* y de la idea. La refutación de las mismas se hace desde esta base. Ahora bien, todo nuestro estudio ha demostrado que la experiencia tiene un significado y un contenido en cuanto contiene ya o se encamina hacia la idea y la determinación objetiva de la realidad (C. 8-9). Toda actividad perceptiva supone el primado de la idea sobre la pura experiencia; sin la idea ninguna cuestión tiene sentido, ningún problema puede plantearse o resolverse, ningún juicio puede enunciarse. Ciertamente la teoría de la cogitativa supone que la idea se refiere a lo real a través del intermediario de la experiencia y consecuentemente también de las resonancias afectivas: sin la experiencia no podemos dar ningún juicio de existencia, sin la experiencia nuestras ideas son vacías, aún más, sin la experiencia no existe ni siquiera la idea.

Pero lo real no es propiamente ni conocido ni poseído por nosotros más que cuando, a través del intermediario de la experiencia, se explicita en nuestra mente en ideas y juicios, y cuando estas ideas y estos juicios se conectan según un orden lógico. Desde este punto de vista el conocimiento metafísico, es decir el que capta en lo real este fondo que permite juzgar todo lo demás, es el conocimiento intelectual y la primera idea metafísica es la idea del ser. El valor de realidad de la acción, bajo todas sus formas, el valor de ser del sentimiento, el valor de ser de la vida (y en consecuencia su valor moral y su valor absoluto) deben apreciarse en definitiva por la inteligencia, a la luz de los primeros principios y de la primera idea. La vida sentimental, no obstante la profunda seducción que puede ejercer y la riqueza de sus formas, no puede reivindicar para sí el valor de fundamento, sino que se juzga sobre el plano de la inteligencia y del ser. Admitido esto, volvamos de nuevo al problema.

Ante todo nada nos prohibe reconocer que la experiecia inmediata de nuestra vida individual comprende la experiencia inmediata de nuestros estados afectivos y que ello constituye un conocimiento originario. Por tanto se trata todavía de conocimiento que es inmediato respecto al *an est,* mediato por medio de argumentación para el *quid est* cuando se trata de apreciar el valor moral de inclinaciones dadas o afecciones.

Sin embargo, el problema es si las impresiones afectivas pueden hacernos conocer *otra cosa* que no sean ellas mismas, no si ellas pueden ser conocidas.

Una observación preliminar. Los objetos de experiencia presentan grados diversos de «densidad» ontológica: son cuerpos vivientes; y éstos, plantas o animales; y éstos, bestias u hombres. Los hombres se nos pueden presentar en diversas actitudes, entre las cua-

38. Así Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie,*[2] 1923. Scheler distingue como grados diversos: Einsfühlung, Nachfühlung y Mitgefül (Cfr.: 112 y ss.).

les se dan también las situaciones afectivas. En nosotros las situaciones afectivas van unidas a un cambio corpóreo que se manifiesta al exterior precisamente con especiales actitudes, o medios de expresión. No hay duda de que nuestra vida afectiva es un medio legítimo e indispensable para la percepción de las situaciones afectivas de los otros hombres. Medio legítimo por la comunidad de naturaleza, y también de civilización, de nación, de ambiente, de vida que llevan consigo «esquemas» comunes en las reacciones sentimentales.

Y también parece que es un medio indispensable, porque el sentimiento vivido igual que el pensamiento vivido —Varisco hace de ellos sustancialmente un contenido único— son propiamente incomunicables. Sin embargo parece que no se puede excluir una cierta comunicación de las mismas situaciones afectivas, casi como una forma de «contagio» que según el P. Roland-Gosselin deben depender del elemento fisiolófico y físico unido a la emoción [39]. Existen naturalezas, en este sentido, especialmente impresionables... los niños, las multitudes, sobre todo los animales en el ejercicio del instinto [40].

Sin embargo el conocimiento más ordinario se tiene por medio de un proceso de *interpretación* de los «medios de expresión»: fisonomía, gestos, modo de hablar y de comportarse, cada uno de los cuales está ligado en nuestra experiencia a sentimientos especiales. Hay en este campo quienes están más dotados que otros: hay algunos que al primer contacto con alguna persona se sienten presos de una impresión, que irrumpe casi con violencia, de simpatía, antipatía, benevolencia o dureza, que las más de las veces, sin que el sujeto mismo sepa decir por qué, da exactamente en el blanco. Pero es probable que en todo esto exista un proceso mínimo de interpretación. Interpretación que se reduce, a fin de cuentas, a un uso de «esquemas»: esquemas, en el caso, de contenido subjetivo que llegan a ser objetivados. Análogamente la percepción de los hombres como hombres, de los animales, de los vivientes, de los cuerpos puede resultar de la actualización de los esquemas objetivos propios: el «sentido» de realidad parece que no se tiene más que por el acercamiento de los esquemas objetivos a los subjetivos de la propia corporeidad, vida, sensibilidad, pasiones, inteligencia [41].

En el proceso de que se habla, los «medios expresivos» son para nosotros los signos y los indicios de las situaciones interiores; y los «signos» en cuanto se conoce su significado, son medios válidos de conocimiento, con tal que la conexión entre signo y significado esté suficientemente asegurada. Los «signos» de las situaciones afectivas nos ponen entonces en presencia de una situación real cuando se trata de situaciones que nosotros hemos experimentado claramente con anterioridad y en las que hemos verificado la relación entre tales signos exteriores y tales situaciones.

39. ROLAND-GOSSELIN, C, 11.

40. Se sabe cuánto se ha exagerado por parte de la fantasía popular en esta parte (magias, encantamientos, filtros... y hoy espiritismo). Hay un texto curioso de Sto. Tomás acerca de los maleficios de las brujas: «In fascinatione daemonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem apprehensionem invidiae vel irae seu odii, *ul plerunque accidit in vetulabus,* inficiuntur spiritus; et haec infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aër circunstans, ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatae, ut dicitur in lib. De Sommo et Vigilia» (DE MALO, q. XVI, a. 9 ad 13 Cfr.: 1.ª, q. 117, a. 3 ad 2). Finalmente la analogía del espejo nuevo que se empaña con cualquier soplo de aliento, aplicada al tierno infante que entre en el mundo donde juegan tanto las pasiones humanas.

41. Según Petermann no son las presentaciones ópticas, en su exterioridad, las que ofrecen el conocimiento de la psique de otro, sino los «signos expresivos» que aparecen en el cuerpo, considerado como «portador viviente» y «polo» de las «relaciones intercambiables». La presentación exterior no queda ya limitada al dato de percepción exterior actual, como respecto a las cosas muertas, sino que la apariencia corporal muestra algo *por encima* y *fuera* de sí. Es decir, es primero en su ámbito mundano, donde el yo conoce al otro sobre todo como *semejante a mí,* y no sobre el fundamento de una cierta aprehensión confusa de su «alma» aislada, dada en una imagen expresiva estática, o por un entrar dentro de su interioridad pura por medio de un contacto sentimental místico (el «Einsfühlung» de M. Scheler). El mundo constituye la circunferencia, el sujeto, el centro; el conocimiento se actualiza y se determina objetivamente según las líneas y las direcciones de convergencia entre los dos polos, sujeto-objeto, centro y circunferencia (Cfr.: PETERMANN, B., C, 92-132, resumido por LASSEN, H., Beiträge..., 17 n.). La integración subjetiva es indispensable sin duda, y se puede admitir también que tenga lugar por el proceso que Petermann llama de «fundamentación intercambiable» entre el yo y el mundo (si se nos permite traducir así el término «Umgangsfundiertheit») con tal que se sostenga que, en su núcleo, sujeto y objeto, como también espíritu y materia, son inderivables y por tanto pueden también darse como «polos» en esta tensión dialéctica.

En estos casos, también, el conocimiento «afectivo» tiene su propia raíz en el conocimiento: sólo que poco a poco los contenidos cognoscitivos pasan como inobservados y en la conciencia clara no se advierte más que la impresión afectiva. Una pregunta que se nos hace, una acción que se nos presenta, el encontrarnos de improviso frente a una situación inesperada, frente a una cierta persona, provocan en nosotros, aún antes de que nos demos cuenta de los contenidos objetivos de la situación, un sentimiento espontáneo de facilidad, de posibilidad, de confianza o de imposibilidad, de turbación, de angustia...: todo el ser está en vibración.

También en estos casos parece que el contacto con la realidad tiene lugar por el funcionamiento global e inmediato de esquemas de vida vivida, en los cuales los contenidos afectivos prevalecen notablemente sobre los cognoscitivos que permanecen en la sombra. Cuando Hume funda la percepción de la realidad sobre el *belief* o la *gentle force,* que es una persuasión «sentida» más que «concebida», describe un hecho real del conocimiento adulto formado, en el que ciertamente la impresión afectiva exalta con frecuencia intensamente la percepción de realidad: sin embargo esta impresión no sólo no es la única, ni la más cierta, sino que no es comprensible sin referirla a cierto contenido de conocimiento más o menos advertido anteriormente.

Sin embargo no hemos respondido aún al problema de si la experiencia afectiva, como tal, es decir independientemente de cualquier referencia a contenidos cognoscitivos, nos puede poner en contacto directo con la realidad: una impresión de complacencia, de amor, de alegría, de deseo, de tristeza, de repulsión, etc., de orden tanto sensible como intelectual —aquí la distinción no cuenta— ¿puede *por sí sola* hacernos conocer la realidad o al menos algún aspecto de la realidad que la provoca en nosotros? A primera vista la respuesta parecería negativa: si se priva a la impresión afectiva de todo fundamento ideal o imaginativo y el sujeto se concentra en la impresión afectiva pura, es ésta la que ocupa todo el campo de la conciencia y es en consecuencia la única realidad advertida como presente. La experiencia afectiva pura parece por tanto incompetente para decirnos si ella representa algo del objeto: ella pone en contacto con el objeto sólo cuando existe una *experiencia integral,* es decir, una experiencia que comprenda tanto los contenidos afectivos, como los representativos.

Por ello el análisis fenomenológico parece orientarse hacia una respuesta negativa acerca de un conocimiento afectivo propiamente dicho.

* * *

No obstante no hemos agotado el problema. Volvamos a tomarlo desde el punto de vista de los principios y quizá podremos entender también los hechos.

En el intelectualismo la impresión afectiva es producida en el sujeto por el objeto mismo, no inmediatamente, sino por el intermediario de la imagen o de la idea: la tendencia afectiva resulta por ello objetivamente fundada (intencionalidad), de manera que se puede hablar también de un realismo respecto al amor. Tal realismo implica, según Sto. Tomás, que la forma del objeto, o más exactamente una *semejanza* suya, llegue a ser la forma de la tendencia afectiva como un término inmanente. La semejanza, de la que se habla, es una semejanza *participada* de la imagen y de la idea. Toda la semejanza que se puede encontrar en la tendencia afectiva está por tanto contenida sobre todo en la idea: este principio es insuperable [42].

Sin embargo una es la forma de semejanza propia del conocimiento, otra la del amor: la primera es estática, según el movimiento que las cosas realizan hacia el alma para permanecer en ella; la segunda es por el contrario totalmente dinámica, según el movimiento que el alma realiza hacia las cosas. En la primera las cosas entran en el alma y permanecen en ella, según el modo de ser del alma misma; en la segunda es el alma la que se mueve, la que se siente inclinada hacia las cosas para unirse a las mismas según su ser físico: el amante se vuelve a los objetos, no en abstracto sino en su tangible concreción.

La tendencia afectiva se inicia así por una modificación subjetiva originaria, causada por la idea, y que puede denominarse especie intencional amorosa —*verbum amoris*— y se termina en el objeto físico. Y de la misma manera que la especie cognoscitiva dice semejanza y referencia a la cosa expresada, así la especie amorosa dice semejanza y referencia a la cosa amada: por esto se habla en el amor de una semejanza dinámica. Fenomenológicamente tal semejanza se

42. ROLAND-GOSSELIN, M-D., C, 19.

revela en una impresión originaria, inexpresable, como una *«complacencia»*, una *«coaptatio»* que tiene el amante respecto a su objeto. Ahora bien si el amor se impone por esta semejanza dinámica —*«complacentia», «coaptatio»*— del sujeto respecto al objeto real, nosotros tenemos en el amor algo que es como una transposición, una traducción de la realidad en forma afectiva. Ciertamente toda semejanza con el objeto debe tener su fundamento en la idea, y la semejanza afectiva no tiene valor de objetividad más que en cuanto también ella cae en el ámbito del conocimiento: pero siempre queda en pie que la semejanza afectiva —la *«complacentia»* y la *«coaptatio»*— puede expresar una relación objetiva y la expresa de un modo original, bajo una nueva luz que es precisamente la de la conciencia afectiva. Con esto tenemos que la impresión afectiva puede revelar de por sí inmediatamente la presencia del objeto y a esta impresión pertenece un sentimiento originario de realidad: por eso hemos aludido a ello en una fenomenología elemental de la percepción [43].

La ventaja del «contacto afectivo» con la realidad no consiste propiamente en la revelación de algo desconocido que sea imposible alcanzar por otro camino, sino más bien en el presentarnos lo que ya conocemos bajo una coloración afectiva original: lo que se añade al conocimiento intelectual es simplemente una manera más íntima, más personal de unirse al objeto conocido, *de tenerlo presente en la conciencia.* Beneficio, como concluye el P. Roland-Gosselin, que se torna en provecho del amor mismo más que del conocimiento. El contacto afectivo del objeto fija la mirada de la conciencia en nuestro amor por él: nosotros nos complacemos en esta mirada y nuestro amor se acrecienta en ella [44].

En una concepción realista de la inteligencia no parece pues totalmente excluido un conocimiento afectivo que sea un nuevo contacto con la realidad, y se tenga así una nueva forma de intencionalidad, aunque de valor secundario, que suponga como fundamento la intencionalidad cognoscitiva.

Y aquel contenido propio de intencionalidad, que compete al conocimiento afectivo, bien puede, en algunos casos al menos, tener

43. En torno a la *complacentia* y *coaptatio,* entendidas como intermediarias entre el conocimiento y la inclinación, cfr.: S. Theol., 1.ª-II.ae, qq. 26-27.

44. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., C, 22.

hasta una función de integración y de corrección respecto al conocimiento por imágenes y por ideas y ello sobre el fundamento de un doble principio: uno el del finalismo trascendental que se tiene en toda facultad hacia el objeto propio y por tanto también en el apetito respecto a los objetos concretos; el otro del conocimiento integral, según el cual el ser se revela tanto mejor al alma cuanto más aspectos considera ésta y cuanto más se lanza sobre él con todos los medios de que dispone para apresarlo.

* * *

La persuasión de existencia es por tanto una «resultante psíquica» que surge bajo un fondo bastante complejo de condiciones y desde un especial juego interior de funciones. A mi parecer la gnoseología y la fenomenología no han profundizado aún suficientemente en este punto, que sin embargo es tan importante.

La percepción de lo concreto señala así la cumbre del conocimiento humano objetivo: sin embargo parece que, desde el punto de vista fenomenológico, en todas estas funciones no se puede hablar propiamente de argumentación, más que en el sentido bastante amplio de «collatio», que es la confrontación inmediata hecha por la cogitativa en torno a los «indicios» de realidad para alcanzar el estado de equilibrio y coherencia del que hemos hablado antes.

La referencia existencial de todo el contenido fenoménico, ofrecida por la actualización del fantasma y en la que se indica la naturaleza ontológica que forma el núcleo último del objeto de percepción, se hace de forma espontánea, rápidamente, de manera que parece inmediata sin más [45]. Y es en este sentido en el que se da una percepción no sólo sensible, sino también inteligible de lo singular, en cuanto esta abarca «per quamdam reflexionem» también a aquella. La

45. «Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem..., sed coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem, sicut Socrates, et filius Diaris et amicus et alia huiusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa... Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cuius est illud cognitum per se cognoscere», *statim, sine dubitatione et discursu* apprehendit» (In IV Sent., d. 49, q. II, a. 2).

razón psicológica última es que nosotros no logramos ningún resultado útil en la vida, más que a través de un aprendizaje más o menos largo: debemos *aprender* no sólo a caminar, a leer y a escribir, sino también a ver, a sentir, a discernir los objetos. La frecuencia de los actos permite corregir las inadecuaciones iniciales: es la familiaridad la que hace a los objetos más fácilmente accesibles y más o menos inmediatos según la parte que el sujeto ha tomado y puede tomar en la historia, tan modesta como se quiera pero para él de extremada importancia, de la propia vida.

El problema de lo *«interno»* y de lo *«externo»* que ha preocupado tanto a las gnoseologías neoescolásticas, no debería parecer ya insoluble [46]. Esta forma de realizar la objetivación es menos primitiva que aquella de «existente» y «aparente», y se realiza como ésta, es decir, sobre una base sensorial, por la «collatio» de la cogitativa, y sobre una base intelectiva por la conversión del entendimiento a los fantasmas.

«Interno» y «externo» no son, según Lassen, diferencias de campos espaciales, sino más bien expresan el hecho primario de la bilateralidad de todo (contenido) real en general. Así no se da en la experiencia inmediata un puro «interno» ni tampoco un puro «externo», sino sólo una relación polar de condicionamiento y de tensión *(ein polares Bedingungs-Spannungsverhältnis)* de «interno» y «externo», de «Yo» y «Mundo» [47].

Como criterios fenoménicos de existencia extrasubjetiva Blanshard señala: la frustración de una esperanza que no se verifica, la independencia de la voluntad respecto a algunas sensaciones, la analogía o semejanza entre grupos fenoménicos vistos a través de

46. También según Duret, respecto a la exterioridad no existe el gran problema que se cree y que es otra herencia kantiana. Para el pensamiento vulgar el *yo* está prácticamente identificado con el propio cuerpo viviente; ahora bien, la exterioridad de los cuerpos extraños respecto al cuerpo propio es clara, así como la exterioridad mutua de los otros cuerpos... para el pensamiento reflejo que distingue las funciones mentales de la organización no hay necesidad de plantear el problema de la exterioridad (DURET, R., B, 119). Cfr.: también: Pradines, M, 74-75: la exterioridad inmanente a la percepción.

47. LASSEN, H., 7. Lassen desarrolla aquí la noción heideggeriana de *Zur-Welt-sein* (Cfr.: 9), pero así como está anunciada expresa la exigencia de todo realismo inmediato.

sus cambios, la mutua confirmación de diversos sentidos, la mutua confirmación de distintos sujetos... [48].

De la misma manera que existen «esquemas» de percepción de la «realidad», así existen «esquemas» de percepción de la exterioridad y de la interioridad, cuyo estudio entra dentro de la función de las fenomenologías analíticas. La teoría de los esquemas entendidos como «constantes fenoménicas» explica a la vez el doble hecho de conciencia: el de que, en la vida individual, la delimitación perceptiva tiene lugar a través de grados continuos casi sin límites, y el de que de hecho, en el ejercicio de la vida ordinaria, nosotros tenemos conciencia de percibir inmediatamente los objetos que encontramos, siempre que presenten en todo o en parte algún aspecto que nos sea familiar. La naturaleza, también aquí, opera como un sabio arquitecto que procediendo paso a paso, tiene cuidado de sustentar el edificio desde el exterior con un sólido armazón: una vez que el edificio está acabado y todas sus partes son consistentes en sí y en su conjunto, el armazón exterior se quita y el edificio se mantiene por sí solo. El armazón exterior es el proceso isagógico de la «collatio» que se ejerce desde el principio con una sucesión temporal de estadios: una vez que ha sido determinado el contenido ontológico y se han fijado respectivamente los «indicios» o constantes fenomenológicas, la presencia de éstas es de por sí suficiente para evocar inmediatamete en la conciencia la presencia de aquel en un único acto de aprehensión intelectual.

Así se explica por qué al fin la percepción se reconoce como

48. BLANSHARD, Br., t. I, 154 y ss. Más comúnmente se señalan los sentimientos de actividad y pasividad como criterios de lo externo objetivo y de lo interno subjetivo (DILTHEY, W., *Beiträge zur Losung...*, 130 y ss. De forma semejante H. MAIER, *Philosophie der Wirklichkeit, Die physische Wirklichkeit,* erste Abteilung: die Realität der physischen Welt, 75).

A mi entender cada uno de estos criterios, tomado por separado, resulta artificial y no concluye nada. De hecho, actividad y pasividad se aplican a lo externo como a lo interno y nosotros referimos los dos aspectos a ambos mundos. Actividad y pasividad, además, toman un significado de valor sólo si están referidas a un objeto y a un subjeto, como de ... algo, sobre ... algo: es por tanto en función de una «aprehensión global» como pueden tener un valor gnoseológico, como digo en el texto. También para Piaget, la objetividad y la subjetividad en la percepción dependen de una «déduction d'ensemble» (cfr.: C, 87).

una función intelectual y por qué los objetos de percepción han sido denominados sensibles «per accidens». El conocimiento verdadero, tanto si versa sobre lo concreto como si versa sobre lo abstracto, es el reconocido como conforme a lo real. Ahora debemos investigar en torno a su estructura.

Capítulo X

EL PROBLEMA METAFISICO

1. La posición de realidad

a) *Contenidos sensibles y contenidos inteligibles*

El problema metafísico es aquel que considera la realidad «en sí», según contenidos y relaciones de valor absoluto: *el ser en cuanto ser*. El problema gnoseológico es el del devenir cognoscitivo, en sus principios subjetivos y objetivos, en sus fases y en sus planos. El problema crítico es el del «valor de presencia» de los objetos que se asimilan, que es consiguientemente el valor de realidad. El problema metafísico busca una explicitación analítica, es decir absoluta y sistemática, de esta realidad que es «dada».

La así llamada *«posibilidad de la metafísica»* está ligada precisamente a este «ser dado» de la realidad, y su ser una interpretación última inteligible del mundo, al modo según el cual es concebido este «darse». Aquí se diferencian la metafísica realista y la metafísica idealista, comenzando desde la primera crisis entre platonismo y aristotelismo hasta la forma extrema de los monismos modernos. No nos interesa directamente el análisis sistemático de la oposición que separa las dos concepciones: con una perspectiva fenomenológica bastará el observar sobre qué bases procede el realismo a la afirmación metafísica.

La oposición, al menos inicial, entre realismo e idealismo no vierte propiamente sobre la afirmación o negación de realidad, sino sobre la *determinación* de la realidad. Se quiere decir que ambas filosofías admiten tanto que la metafísica se da y se debe dar, cuanto que la metafísica tiene por objeto una realidad en sí; di-

fieren en la «posición» de la realidad, en si esta haya de ponerse y disolverse en el pensamiento o bien se deba reconocer como independiente. La independencia es expresada igualmente, en nuestro caso, tanto si se parte del rígido dualismo de fenómeno-noumeno (Platón y Kant), como si se absorbe dialécticamente el uno en el otro (fenomenismo e idealismo). El problema entonces es el que la función que compete a la experiencia con respecto al acto de conocimiento, que es en fin el problema de la inmanencia y de la transcendencia: ¿el noumeno es inmanente o transcendete al fenómeno?, ¿«lo que es» se considera absolutamente extraño a «lo que aparece», y viceversa?

El núcleo esencial de la innovación platónica es el reconocimiento —prestado en sustancia por Parménides— de la incomensuralidad entre el contenido del concepto en función del que debe ser juzgado, para poder ser fundado teóricamente, es decir como objeto de conocimiento, el contenido empírico de la percepción sensible, y este contenido empírico del objeto; y por ello de la no derivabilidad de aquel desde este [1]. Existe por tanto absoluta oposición entre aquello que es y aquello que aparece, entre noumeno y fenómeno: lo uno es lo que es *verdaderamente*, lo otro lo que aparece; lo uno objeto de ciencia, lo otro de opinión. El núcleo esencial de la innovación idealista, a partir de Kant al menos —aún cuando él protesta de no querer ser idealista— es la posición de la realidad en función del sujeto trascendental, de manera que la realidad no es un contenido «dado», sino el fruto de la síntesis cognoscitiva.

Desde el punto de vista de la fenomenología todo el problema se reduce a la función que puede tener la experiencia en la determinación, es decir en el conocimieto, de la realidad. El conocimiento objetivamente válido ciertamente ha de *superar* la experiencia, o mejor, ha de «emerger» sobre la experiencia. Puesto que la experiencia por sí sola no puede justificar ningún valor. Pero precisamente porque se trata de un «superar» que es un «emerger», se supone que la experiencia misma no es extraña al conocer, sino que es conocimiento en cierto modo y de alguna cosa que verdaderamente es. Esta conciencia del valor de la experiencia, no es de la experiencia misma, sino que pertenece al entendimiento porque la

1. La Via, V., 108.

experiencia se agota en su ejercicio; es el entendimiento el que, viéndose condicionado por la experiencia, comunica, por cuanto es comunicable, la propia objetividad a la misma experiencia. En otras palabras, es por la dependencia del entendimiento del sentido que tanto el sentido cuanto el entendimiento reciben, de modo complementario y en dirección inversa, el sello de la objetividad. Ello implica que se ha de sostener que la experiencia presenta entonces la realidad y no un puro «aparecer», cuando su contenido está organizado en torno a un valor inteligible; y que el entendimiento se pronuncia entonces sobre la realidad, y no sobre la pura legalidad, cuando el propio contenido tiene una correspondencia propia y adecuada en la experiencia. El término «emergencia» expresa de modo feliz ambos momentos, que en realidad se funden en uno. En la terminología de Sto. Tomás el valor de objetividad está fundado por la «conversio ad phantasmata», o bien continuidad funcional entre sentido y entendimiento. A nuestro parecer esta doctrina es la única que puede dar razón de la *solidaridad* que debe ligar a fenómeno y noumeno en una teoría realista del conocer.

Los contenidos de experiencia y los contenidos inteligibles no poseen la misma medida, pero no son heterogéneos; tienen el mismo contenido, solo que éste es aprehendido según una densidad y un índice de valor diversos, particular o universal. El «trascender» por tanto, que pertenece a lo universal, no es un «prescindir» de la experiencia, sino un mantenerla en sí en el acto mismo del conocer en cuanto el contenido empírico es el fundamento, el punto de partida y de retorno, respecto al cual tiene lugar el flujo y el reflujo del movimiento intencional del pensamiento [2]. En términos quizá vulgares se puede decir que en el objetivismo clásico el problema de la realidad se resuelve en una toma de conciencia explícita del mecanismo ordinario del pensamiento, a partir del cual se manifiesta como inadecuada tanto la completa inmanencia (Demócrito), cuanto la absoluta transcendencia (Platón) de experiencia y entendimiento. Es necesario esforzarse por comprender que el reconocer tanto a la experiencia, como al entendimiento una propia esfera de intereses y de objetos, permite, aún más obliga —cuando se trata de pronunciarse sobre el valor de realidad— a sostener que uno de los contenidos no puede ser dado sin el otro.

2. Cfr.: La Via, V., 142.

La posibilidad de la metafísica, en este momento, está ligada a tal subordinación recíproca, y su desarrollo, al desarrollo de la misma. La teoría del entedimiento agente o bien de la *actividad* intelectual, la teoría de la cogitativa o bien de la participación de la sensibilidad en la razón —por la que existe la preparación primera y después la objetivación de lo inteligible— son los dos puntos sobresalientes a los que la fenomenología ata la suerte de la metafísica del ser real.

Como decía Sto. Tomás, los contenidos perceptivos no son operantes sólo al principio del conocimiento intelectivo, sino que constituyen un *fondo permanente:* «Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut objecta, *in quibus inspicit omne quod inspicit,* vel secundum perfectam repraesentationem vel secundum negationem» [3].

La conclusión, está claro, vale sólo para una metafísica humana. No se niega que pueda darse un conocimiento de la realidad sin una dependencia del fenómeno: aún más, el camino natural para una toma de posición adecuada debería alcanzar antes de nada al ser en su núcleo central y a partir de ahí contemplar su desarrollo interior y exterior, sin perder nunca ningún aspecto ni ningún momento. Tal es la metafísica de los espíritus puros, no la nuestra; y los fenomenólogos absolutos que han querido liberar, con la ἐποχή, a la contemplación intelectual de toda adherencia a lo concreto, han vaciado las formas y las funciones inteligibles de su natural contenido. No hay duda de que el objeto, cuando está en sí constituido, es algo absoluto y válido en general: y por esto, en todo intelectualismo, lo inteligible ha de emerger de la experiencia. Pero esto no debe excluir a priori que el objeto en su constituirse tenga una armadura exterior y exija, en su función intencional, la mediación de la experiencia. Sabemos,

3. *In Boeth. De Trinitate,* q. VI, a. 2 ad 5; la letra cursiva es mía; cfr.: 1.ª, q, 84, a. 7. El «phantasma» que se dice fundamento de la operación intelectual, en el que el entendimiento ve todo lo que ve, no puede ciertamente referirse a la fantasía en sentido estricto, sino que es la «especie expresa» de la cogitativa en acto y que después es conservada por la memoria. Por ello el entendimiento en acto está condicionado por la cogitativa en acto.

por constatación directa, que ésta es la condición del conocimiento humano. La reacción husserliana ha dado en el clavo cuando ha afirmado que el «objeto» no se identifica con el «proceso» que lo condiciona (psicologismo), pero ha renunciado a los datos mismos de la fenomenología cuando ha desvinculado el objeto, como contenido, de toda referencia experimental. Un «Wesen» puro, totalmente separado de la experiencia, es para nosotros una escritura indescifrable.

* * *

b) *Estructura fenoménica y estructura real*

El problema de la percepción recibe un valor para una fundamentación teórica del pensamiento sólo en cuanto se admite la *fusión* en el acto perceptivo, o compenetración si se quiere, de datos y de funciones experimentales e inteligibles: por esto no nos ha de sorprender el que Husserl haya caído al fin en el idealismo. El «contacto» con la realidad tiene lugar en el ejercicio de la percepción, no en la soledad de una «Wesensschau» pura.

¿Qué se entiende por «realidad»? *Real* es ante todo y sobre todo «lo que es» lo que tiene el acto de ser: puesto que real es el *ente,* y el «ente» es un término participial de sentido activo que indica el ejercicio en concreto de una formalidad, la del *ser,* como «caminante» la del caminar.

En cuanto indica el ejercicio de una formalidad, el *ente* apunta a un «sujeto» y a una «forma» llevada o ejercida por el sujeto: no puede «ser» más que «algo». La fenomenología, sin acarrear prejuicios para ulteriores desarrollos, pone en claro que el hecho de la percepción concierne siempre a «algo que es», dice relación a un contenido captado en el ejercicio del acto de ser: «Yo veo los árboles, la casa, el cielo», no en cuanto están en mi mente o en la imaginación, sino en cuanto existen frente a mí. Debemos distinguir por tanto, en un objeto de percepción, el sujeto o la esencia, y el acto de ser *(esse):* la percepción de la realidad es la percepción de una esencia en el ejercicio de su acto de ser. La fundamentación de la percepción de realidad consiste entonces en el justificar la aprehensión del ente en concreto como síntesis de esencia y *ser.*

El problema de la percepción ¿es entonces el de la relación entre la esencia y la existencia? No lo afirmo sin más ni más, puesto que

es propio de la metafísica el considerar tal relación en su alcance absoluto. *Pero la metafísica no podría considerarlo en abstracto, si la fenomenología no lo tuviese presente en concreto.*

La «dualidad» intrínseca a la noción de ente está presente por tanto también en el análisis fenomenológico: una cosa es la cosa como cosa, y otra el hecho de ser de la cosa. Esta dualidad de sujeto y acto es la primera entre todas, y es la razón de por qué se pueda presentar cualquiera otra: lo mínimo que yo puedo percibir de alguna cosa es que es «algo» en acto y ningún objeto es perceptible si antes no es percibido como «algo» en acto.

Todo objeto de percepción puede ser conceptualmente expresado sobre todo por *dos* ideas, esencia y existencia en cuanto es un ente en general; sin embargo en cuanto es *tal* ente, puede ser expresado por otras parejas de ideas, como el hombre por la pareja de animalidad y racionalidad. La fundamentación de las ideas y de la relación entre las ideas, que transcriben conceptualmente a *tal* ente, conduce al conocimiento especializado de las ciencias: sin embargo la fundamentación de las ideas y de la relación entre las dos primeras ideas, que dicen relación al ente, en cuanto «ente» es lo que constituye la justificación de la «teoría» o contemplación del «ente», la metafísica.

Ahora bien, la pareja de esencia y existencia tiene un comportamiento, no sólo nocional sino también fenoménico, totalmente particular respecto a cualquier otro. En la graduación de los contenidos ontológicos tenemos que la noción de sustancia no está necesariamente conectada a la de corporeidad o incorporeidad; ni la de cuerpo al tener la organización o al no tenerla, y así sucesivamente: todo contenido formal puede sostenerse por sí y no implica una referencia necesaria a los contenidos sucesivos. No vale esto para los contenidos de esencia y existencia.

Sobre todo, al menos fenomenológicamente, el uno no puede presentar *prioridad* alguna sobre el otro puesto que el ente en tanto es reconocido en cuanto dice el ejercicio del acto en (de) un sujeto. Un sujeto sin el acto es «esencia», no ente, y el acto sin el sujeto es *«esse»*, no ente; el ente es dado por la compresencia de esencia y *esse* según una función propia e insustituible que compete a la una y a la otra. De aquí se deriva la propiedad más íntima de lo real: la esencia no tiene un sentido inteligible, y ni siquiera un alcance perceptivo, más que en cuanto es el sujeto del *actus essendi,* como

fundamento y contenido del acto: igualmente el *esse* es el acto de *lo* que existe. Queremos decir por tanto que cada una de ellas implica en su noción necesariamente una referencia a la otra: la esencia no puede comprenderse más que como lo que existe o al menos puede existir, el *esse* como el acto de tal formalidad [4].

El juicio de percepción afirma espontáneamente la realización llevada a cabo por la esencia y el *esse,* que es la unificación en acto de la una con y por la otra. Pero la unificación no es identidad. También en concreto, el sujeto no sería ya sujeto si coincidiese con el acto; sea como sea, la fenomenología atestigua la unificación, no la identidad; por lo que se ha de suponer que tanto la esencia, cuanto el *esse* conservan intactos, cada uno en su ámbito, los propios valores. Se sigue que la fundamentación de la percepción de realidad se resuelve en el doble problema de la fundamentación de los datos de esencia y de la fundamentación de los «datos» de existencia: una cosa es el saber *qué es un objeto,* otra el saber *que* él existe. Parece por tanto que es inevitable una escisión, al menos fenomenológica, entre esencia y existencia, la cual sería la prueba de los monismos gnoseológicos y metafísicos.

La conclusión no es necesaria. Lo sería si esencia y existencia fuesen totalmente aislables, pero esto ya se ha excluido. El hecho de que esencia y existencia tengan un contenido nocional irreductible conduce al planteamiento de la dualidad; el hecho de que ellas sean la una para la otra impide que la dualidad llegue a ser dualismo y aislamiento, porque afirma la integración.

Por tanto se ha de concluir enseguida que se puede admitir muy bien una doble dirección en el proceso fenomenológico de fundamentación de los contenidos perceptivos, la una que indaga los «criterios» de esencia, la otra los «criterios» de existencia; tal duplicidad de dirección nos debe remitir a un proceso espiritual unitario, porque si los objetos, en los que han de terminar los procesos, son el uno por el otro, lo deben ser los procesos mismos.

Por ello la determinación perceptiva de una esencia es dada por

4. «La realtà, di conseguenza —como se expresa Olgiati— nel significato che il realismo dà a questa parola, implica una proporzione, una sintesi, un rapporto tra l'essenza e l'essere, tra *ciò che è una cosa e quell'elemento costitutivo dell'ente, quel suo principio intrinseco, quella sua attualità realizzatrice quell'*actus essendi *per cui una cosa esiste*» (OLGIATI, F., C, 68).

relación a la existencia como la predicación existencial se hace para una esencia. Sea lo que quiera lo que pueda ocurrir con el pensamiento abstracto, en la percepción, los juicios de esencia van acompañados por los de existencia, y los de existencia tienen un sentido en cuanto están referidos al objeto de los de esencia. No es menos absurda la percepción de la «esencia» (percibida) no existente, que la de la existencia que no sea (percibida) de una esencia. La percepción concierne a lo *singular,* que es lo que existe sobre todo para nosotros: lo singular es el auténtico «portador» tanto de la esencia como de la existencia. A partir de esto es fácil argumentar que la individuación «Fenomenológica» de la esencia como de la existencia de lo singular, que es el ente κατ' ἐξοχήν, debe coincidir con la misma fundamentación de la percepción como conocimiento válido, aún más, como el conocimiento que realiza el primero y el más íntimo contacto con la realidad, de la que ha de partir y a la que debe referirse todo ulterior progreso que se quiera hacer.

* * *

c) *Aprehensión de esencia y afirmación de existencia*

Se ha reconocido que el acto de percepción es ejercido por la inteligencia en cuanto ésta es continuación de los sentidos, dirige sus funciones y las subordina a las propias. Se debe decir entonces que si la aprehensión de los criterios de esencia y de los criterios de existencia compete propiamente a la inteligencia, tal aprehensión es por ella ejercida en continuación y en dependencia de los sentidos. Explicar cómo tiene lugar esta continua dependencia es lo mismo que explicar cómo la inteligencia toma contacto con la realidad. La fenomenología tiene un auténtico valor isagógico para la metafísica en cuanto puede mostrar que la noción de realidad está estrechamente unida a las percepciones: que ella se forma a su través, y que su contenido recibe de ellas su significado de *ente real.* Es un hecho que nuestra noción de ser real no adquiere el sentido pleno y explícito más que sobre el fundamento y a través del desarrollo de las percepciones sensibles [5].

5. La nuestra es una fenomenología elemental de las categorías, no una derivación completa y mucho menos una «Kategorienlehre»: a lo más una introducción material y ésta incluso «parcial» porque se nos limita a las nociones de *realidad, sustancia y causa.* Aquí se debería hacer notar hasta dónde ha permanecido fiel la filosofía moderna a la exigencia aristotélica de resolver el problema del ser con una elaboración de tablas categoriales y cómo ella ha deducido preferentemente las categorías como formas de pensamiento (Kant y Kantismos de todos los géneros) o del objeto en sí (*Gegenstandstheoretiker* y fenomenólogos puros). Pero todo esto pertenece al análisis sistemático y no interesa a nuestra fenomenología más que en cuanto la distinción categorial tiene el sentido inmediato y principal de una división del ser, y también del pensamiento, considerado en su inmediata referencia al ser. Me limito por tato a aquellas que los modernos llaman «*Sachkategorien*» (MAIER, H., *Philosophie der Wirklichkeit,* II, 2, Der Aufbau der physischen Welt, I Absch., 429 y ss.).

El significado de *ente real* es variable y diverso, como el de ente no real [6].

a) Un primer sentido de *no real y real* reside en el orden lógico: *no es real* lo que no se aprehende por nosotros en las condiciones de su existencia natural, lo que no se representa en la mente tal cual es en su propia naturaleza, o bajo forma distinta de la que naturalmente le pertenece. Y entonces *algo real es algo verdadero* y tiene como contrapuesto a algo falso, falaz, ilusorio. Realidad en sentido lógico.

b) Se dice que *no es real* lo que *no existe,* lo que no es en acto sino sólo en potencia. Y entonces *algo real* es *algo existente,* y tiene como contrapuesto a *algo posible.* Este es un inteligible puro, aquel un objeto de percepción. Digamos: realidad óntica (existencial).

c) Tomando también lo real en el sentido de existente, podemos distinguir, en un sentido más restringido, como no real *lo que no existe en sí y por sí,* sino sólo en otro, cuya existencia es una inherencia. Y entonces algo real es algo no sólo existente, sino *subsistente* por sí. Sentido consecuentemente restringido de real y no real es el de *sustancia y accidente;* realidad ontológica (metafísica). De aquí las categorías.

6. Cfr.: ARISTÓTELES, *Metaph.* V, 7, 1.017 *a,* 22 y ss.; VI, 2, 1.026 *a,* 35; VII, 1, 1.028 *a,* 10; IX, 10, 1.051 *a,* 35; clasificaciones distintas para las cuales cfr.: *La nozione metafisica di partecipazione,* 190, 356; aquí las adapto a la investigación fenomenológica. Cfr. también: FRANCHI, A., 328 siempre penetrante, y compárese con el «*Dictionnaire critique*», de LALANDE[4], t. II, 689-690.

d) Un último sentido, que en algún modo determina al precedente, tiene como *no real* lo que no existe fuera de nosotros, sino que existe sólo como acto, efecto y forma de nuestro pensamiento. Algo *real* es algo *existente en el mundo de la naturaleza,* independientemente del mundo del pensamiento. Aquí real y no real están como natural y psíquico, externo e interno: realidad física.

Por consiguiente: *ónticamente* es real lo existente y no real lo posible; *metafísicamente* es real la *sustancia* y no real el *accidente; físicamente* es real la *naturaleza* y no real el *pensamiento; lógicamente* es real la *verdad* y no real la *falsedad.*

Es por tanto evidente que una misma cosa puede ser muy bien real en uno o más sentidos y no real en algún otro. Por ejemplo yo pienso que A es B. Este pensamiento es realidad óntica, porque es un pensamiento en acto, y no sólo en potencia. No es realidad metafísica, porque no es un ente sustancial, sino que es un acto accidental. Es realidad física como acción del sujeto pensante; pero no es realidad física en cuanto es representación del objeto pensado. Es o no es realidad lógica, según que sea verdadera o falsa la atribución de B a A.

Dejando aparte el sentido lógico que no interesa al problema de la percepción, podemos reunir la siguiente graduación de formas o modos de percepción: percepción de lo existente, de la sustancia y del accidente, de lo externo (objetivo) y de lo interno. Lo existente puede ser sustancia o accidente, y éstos pueden ser percibidos tanto dentro del sujeto como en el mundo externo.

Lo *existente* resulta por tanto ser el objeto propio de la percepción de la que no queda excluido más que lo posible, objeto de consideración abstracta. Lo existente es lo que es, una esencia que tiene la existencia. Entonces se tiene la percepción de lo existente cuando se realiza una cierta determinación fenoménica de esencia y de existencia. Esta determinación permite la comunión del entendimiento con la realidad y es la condición primordial para una reflexión que conduzca a un sistema racional de la realidad.

Ahora bien, igual que a la crítica pertenece propiamente la fundamentación de la afirmación de existencia, a la metafísica compete la concepción y penetración de la esencia *como* forma y sujeto real del ser. Por realidad entendemos aquí no sólo lo que *de hecho* existe, sino lo que en el orden inteligible condiciona al mismo hecho de existencia. Por lo demás se sabe que en el orden fenoménico la

percepción de existencia está condicionada por la de esencia. Después de haber considerado las condiciones fenoménicas de la primera, deberemos hacer alguna alusión en torno a las que condicionan la segunda para lo que precisamente existe la distinción de sustancia y accidente, de externo e interno, de propio y ajeno: y, para las sustancias y los accidentes, las diversas clases, formas y grados.

Mientras tanto, para nosotros, sustancia y accidentes, son dos modos de realidad, y cada uno de ellos puede decirse —en sentido fenomenológico— lo que es una esencia, es decir una forma de realidad. La esencia respecto a la multiplicidad fenoménica, es para nosotros el contenido radical de la realidad que condiciona todas las otras diferenciaciones del ser; aun más, estas otras no son más que distintas formas de realización del ser como esencia. Por tanto ningún ser existe, más que cuando tiene una esencia determinada: en consecuencia ninguna realidad puede ser objeto de percepción más que en cuanto está revestida de un contenido esencial determinado.

La metafísica, que busca los principios últimos de la realidad, tiene por tanto como objeto la comprensión de las esencias en el propio contenido de realidad y según que tienen realidad. Si es función propia de la metafísica la comprensión de la realidad en sí, la metafísica se desarrolla como penetración de las formas de ser, donde el *hecho* más importante es el del *ser;* sin embargo el contenido, por el que el mismo hecho tiene consistencia, es la esencia. Absolutamente hablando, el *esse* es algo más profundo, más primitivo y más íntimo que la esencia y el *valor* de entidad ontológica depende más del *esse* que de la esencia. Sin embargo para nosotros el *esse* es —bajo el aspecto fenomenológico— sólo un hecho y por tanto un contenido no controvertible; es decir un contenido *neutro* que se colorea, como por un mimetismo, según el fondo esencial que actualiza. Es en la comprensión de este fondo esencial donde el entendimiento toca la realidad, gusta el sabor de lo real en sus contenidos originales.

En cuanto se habla de penetración y de comprensión, se debe aludir a la inteligencia, y la metafísica es la actualización natural más alta que pueda tener la inteligencia.

Por tanto la fenomenología ha de quedar fuera, en el atrio, en los márgenes: pero no puede ser excluida del todo. La metafísica, en tanto es conocimiento de valor en cuanto es conocimiento de lo real, según la plena densidad del significado de real como «esencia

que existe»: ahora bien la fenomenología busca las condiciones según las cuales es posible tanto «delimitar» una esencia, cuanto afirmar la existencia.

La «delimitación» fenomenológica está con respecto a la consideración metafísica, como lo concreto respecto a lo abstracto, lo que es intuido respecto a lo que es comprendido. Por consiguiente, en tanto tienen las clasificaciones metafísicas un contenido definido, en cuanto se apoyan sobre clasificaciones fenomenológicas; además el valor de la metafísica depende para nosotros de la naturaleza de dicha correspondencia entre los contenidos fenomenológicos y los metafísicos.

Con este planteamiento, fenómeno y noumeno, y así fenomenología y metafísica, no son ni campos idénticos, ni extraños, sino correspondientes y complementarios. El fenómeno es *por* el noumeno y vale sólo respecto a él y este se esclarece por referencia a aquél. Las determinaciones ontológicas han de surgir por tanto de análogas determinaciones fenomenológicas y proceder de forma paralela a aquellas: desde el momento en que el ser se nos revela sobre todo en el aparecer, las distintas formas del ser no pueden no tener una correspondencia en las «formas del aparecer» y viceversa.

¿Cómo se revela el ser en el aparecer? Nuestra posición, en cuanto es dualista, sostiene que el ser no se identifica con el aparecer; en cuanto es un realismo moderado, sostiene que el ser no coincide absolutamente con el aparecer; en cuanto es un realismo inmediato, sostiene que el ser no es extraño y no está fuera del aparecer.

En conclusión: todo el contenido de realidad inmediata, tanto para la esencia, cuanto para la existencia, ha de estar fundado sobre algún «aparecer». Por otra parte, por el hecho de que el «aparecer» puede interesar al orden sustancial y accidental, al ámbito interior y exterior, estas primeras distinciones no derivan del aparecer en cuanto «aparecer», sino que son «dadas» *en cierto modo* en el darse del aparecer mismo; y si no dependen del aparecer como tal, dependen *entonces del modo de darse* de los contenidos que aparecen. Y puesto que el estudio de la percepción nos ha obligado a distinguir un «aparecer» adecuado, es decir que alcanza al ser real, y un «aparecer» inadecuado que en todo o en parte se aleja de él, el mismo «aparecer» no recibe el valor «presentativo» de realidad más que en base a ciertos criterios que se le reconozcan de forma expresa.

Tales criterios deben ser determinados de forma que valgan para el aparecer como manifestación del ser: es decir deben ser fenoménicos en el contenido, de otra forma no serían en modo alguno fenoménicos; y ser inteligibles, en cuanto tienen un cierto valor manifestativo.

Podemos afirmar en consecuencia, después de tantas precauciones, que las cualificaciones ontológicas del ser como tal son primero presentadas como forma de aparecer, y, aunque después las trasciendan, se apoyan ***a parte ante*** sobre ellas.

d) *El ser en el aparecer: «signo» y «expresión»*

«Aparecer» y «ser» son, según diversos aspectos, el uno por el otro. El realismo crítico o «mediato» sostiene que el aparecer en tanto revela el ser en cuanto es un «signo» que es el efecto de una causa, y es en cuanto efecto que el fenómeno revela la causa, el ser. La superficie coloreada, las formas sonoras, táctiles, no serían en sí más que pura «apariencia», de manera que no nos ofrecen jamás la realidad propia según su esencia, porque nosotros la captamos siempre a través de la experiencia; ni nos ponen en contacto inmediato con las «cosas exteriores», sino siempre a través de la estructura de nuestra organización subjetiva, las energías sensoriales específicas y las determinaciones formales de nuestra facultad de intuición espacial. Por ello nosotros no podemos tener una aprehensión propia de la realidad que yace bajo las apariencias, ni adquirir conocimiento de las relaciones reales en las que se encuentran y según las que se influyen recíprocamente entre sí los objetos del mundo, puesto que las apariencias no son los objetos, sino sólo apariencias, es decir «signos» de realidad y de relaciones reales sobre las que estaremos siempre a obscuras. De la observación detallada de estos «signos» nosotros podemos pasar a una clasificación de los mismos y es esta la función especial de la física; pero los contenidos y las relaciones que de esta forma se llegan a determinar y que se consideran como válidos para la realidad en sí, no constituyen en modo alguno una presentación perceptiva de la realidad en sí. Así piensa W. Helmholtz (pág. 115).

Nosotros no confundimos el aparecer con el ser, y en esto estamos dispuestos a aceptar la terminología según la cual los conte-

que existe»: ahora bien la fenomenología busca las condiciones según las cuales es posible tanto «delimitar» una esencia, cuanto afirmar la existencia.

La «delimitación» fenomenológica está con respecto a la consideración metafísica, como lo concreto respecto a lo abstracto, lo que es intuido respecto a lo que es comprendido. Por consiguiente, en tanto tienen las clasificaciones metafísicas un contenido definido, en cuanto se apoyan sobre clasificaciones fenomenológicas; además el valor de la metafísica depende para nosotros de la naturaleza de dicha correspondencia entre los contenidos fenomenológicos y los metafísicos.

Con este planteamiento, fenómeno y noumeno, y así fenomenología y metafísica, no son ni campos idénticos, ni extraños, sino correspondientes y complementarios. El fenómeno es *por* el noumeno y vale sólo respecto a él y este se esclarece por referencia a aquél. Las determinaciones ontológicas han de surgir por tanto de análogas determinaciones fenomenológicas y proceder de forma paralela a aquellas: desde el momento en que el ser se nos revela sobre todo en el aparecer, las distintas formas del ser no pueden no tener una correspondencia en las «formas del aparecer» y viceversa.

¿Cómo se revela el ser en el aparecer? Nuestra posición, en cuanto es dualista, sostiene que el ser no se identifica con el aparecer; en cuanto es un realismo moderado, sostiene que el ser no coincide absolutamente con el aparecer; en cuanto es un realismo inmediato, sostiene que el ser no es extraño y no está fuera del aparecer.

En conclusión: todo el contenido de realidad inmediata, tanto para la esencia, cuanto para la existencia, ha de estar fundado sobre algún «aparecer». Por otra parte, por el hecho de que el «aparecer» puede interesar al orden sustancial y accidental, al ámbito interior y exterior, estas primeras distinciones no derivan del aparecer en cuanto «aparecer», sino que son «dadas» *en cierto modo* en el darse del aparecer mismo; y si no dependen del aparecer como tal, dependen *entonces del modo de darse* de los contenidos que aparecen. Y puesto que el estudio de la percepción nos ha obligado a distinguir un «aparecer» adecuado, es decir que alcanza al ser real, y un «aparecer» inadecuado que en todo o en parte se aleja de él, el mismo «aparecer» no recibe el valor «presentativo» de realidad más que en base a ciertos criterios que se le reconozcan de forma expresa.

Tales criterios deben ser determinados de forma que valgan el aparecer como manifestación del ser: es decir deben ser fen nicos en el contenido, de otra forma no serían en modo alg fenoménicos; y ser inteligibles, en cuanto tienen un cierto v manifestativo.

Podemos afirmar en consecuencia, después de tantas precau nes, que las cualificaciones ontológicas del ser como tal son prin presentadas como forma de aparecer, y, aunque después las t ciendan, se apoyan *a parte ante* sobre ellas.

d) *El ser en el aparecer: «signo» y «expresión»*

«Aparecer» y «ser» son, según diversos aspectos, el uno po otro. El realismo crítico o «mediato» sostiene que el aparecer tanto revela el ser en cuanto es un «signo» que es el efecto una causa, y es en cuanto efecto que el fenómeno revela la ca el ser. La superficie coloreada, las formas sonoras, táctiles, no rían en sí más que pura «apariencia», de manera que no nos ofre jamás la realidad propia según su esencia, porque nosotros captamos siempre a través de la experiencia; ni nos ponen en c tacto inmediato con las «cosas exteriores», sino siempre a través la estructura de nuestra organización subjetiva, las energías ser riales específicas y las determinaciones formales de nuestra facul de intuición espacial. Por ello nosotros no podemos tener u aprehensión propia de la realidad que yace bajo las apariencias, adquirir conocimiento de las relaciones reales en las que se cuentran y según las que se influyen recíprocamente entre sí objetos del mundo, puesto que las apariencias no son los objet sino sólo apariencias, es decir «signos» de realidad y de relacio reales sobre las que estaremos siempre a obscuras. De la obser ción detallada de estos «signos» nosotros podemos pasar a u clasificación de los mismos y es esta la función especial de física; pero los contenidos y las relaciones que de esta forma llegan a determinar y que se consideran como válidos para realidad en sí, no constituyen en modo alguno una presentaci perceptiva de la realidad en sí. Así piensa W. Helmholtz (pág. 11

Nosotros no confundimos el aparecer con el ser, y en esto es mos dispuestos a aceptar la terminología según la cual los con

nidos fenoménicos son «signos» de los contenidos ontológicos, sólo que es necesario precisar el sentido que se ha de dar aquí a «signo» y «signado». Husserl ha notado, reaccionando frente al psicologismo en el que se detuvo Telmholtz, que «signo» tiene un significado muy ambiguo y puede entenderse en sentidos diversos. Así por ejemplo una «palabra» puede ser signo de una cierta idea: aquí «signo» tiene una denotación exterior y simbólica. Los primitivos en su rudo modo de pensar, materializan todo acto espiritual e identifican la palabra con el pensamiento, atribuyen a los nombres y a las fórmulas poderes mágicos puramente espirituales, de expresión, de creación, de dominio sobre el ser. Aunque es un hecho que el pensamiento concreto se ejerce en dependencia, con frecuencia bastante estrecha, de los mecanismos verbo-motores, la palabra no es el pensamiento, porque nosotros podemos decir la palabra que queramos y pensar en cosas que no tienen nada que ver con las palabras que decimos, aún más, podemos pensar sin proferir palabra alguna. Los «signos» no son todos manifestativos de la realidad: los arbitrarios, como la palabra y todos aquellos propios de la vida social exterior, no son más que signos exteriores. Es decir signos *indicativos,* no *expresivos* [7].

Una cosa es el «signo» como *puro indicio,* otra el «signo» que es la *expresión* de la cosa misma; no se puede confundir *Anzeichen* y *Ausdruck, Beweisen* y *Hinweisen.* Cuando veo el borboteo de la olla en el fuego, tengo el «signo» de que el agua está en ebullición: aquí el «signo» es verdaderamente manifestativo del nuevo estado físico adquirido por el agua, el calor: es su *expresión,* contiene en sí el «porqué» («Weil»), no sólo la denotación. Puede darse que en los casos particulares la distinción entre los dos significados de «signo» llegue a ser menos clara y a veces incierta; sin embargo la existencia de este doble uso o significado de «signo» está fuera de duda. Helmholtz en el uso de «signo» tenía ciertamente a la

7. HUSSERL, E., Bd, II, cap. I, § § 1-3: Ein Doppelsinn d. Terminus Zeichen, 23 y ss. Cfr. una detallada discusión en: LASSEN, H., 10 y ss. No obstante las audacias de la «fenomenología formal», el ambiente psicológico de Hussel sigue siendo aquel clásico del Asociacionismo (cfr.: § 4, *Exkurs über die Entsehung der Anzeige aus der Assoziation,* 29 y ss., op. cit. Bd, II, 1). En esto me parece que Hussel queda más atrás que todos los otros discípulos de Brentano.

vista el segundo significado, el de expresión: las apariencias sensibles no son puras denotaciones de la realidad escondida, como las palabras para el pensamiento o las flechas de un indicador de carretera, sino «expresiones» y señalizaciones (Anzeigen) propias suyas en cuanto contienen la «motivación» real de la persuasión de realidad que suscitan en la conciencia: son *los efectos* que las cosas sensibles producen en nosotros, como el borboteo del agua es el efecto (manifestativo) del calor sobre el agua [8].

La realidad del calor permanece escondida: ella se revela en el borbotar, como la causa se revela en el efecto: por esto el realismo crítico, y aquella parte de la filosofía moderna que, fuera de la tradición, conserva y retorna al dualismo, cualifica al objeto y a la realidad en sí como *trascendente,* como mediato, al menos por la aplicación que se hace del principio de causalidad.

8. En el tomismo se dice «signo» en general: «Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat»; y en S. Agustín en sentido más restringido: «Signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliquid facit in cognitionem venire». (*De doctrina christiana,* II, c, 1, n. 1, P.L. 34, col. 35). En la noción de signo se entiende sobre todo que él sea «manifestativo» o representativo, y además que diga relación a la cosa que es representada, lo que constituye su aspecto intencional. Y puesto que el signo se encuentra a mitad de camino, como intermediario, entre la potencia cognostitiva y la cosa conocida, se distinguen diversos géneros de signos. Respecto a la potencia cognostitiva se distinguen: signo *formal* y signo *instrumental.* El primero es la especie intencional que el alma y la facultad tienen presente del objeto y que coincide, en cuanto al contenido con el mismo objeto: así los términos mentales para los objetos inteligibles y los fantasmas para los sensibles. El segundo no coincide con el objeto, sino que lleva a la mente al objeto por el conocimiento previo que ella toma del signo: en el caso el signo es un *vestigio,* como el humo, o las cenizas, del fuego: es lo que en el lenguaje corriente se llaman *trazas, huellas (Spuren)* de cosas, animales, hechos humanos. Para él vale la noción agustiniana.

Este mismo signo instrumental es el único que puede intervenir en la relación a la cosa representada, siendo el signo formal inmanente al sujeto. Respecto al modo de manifestar la cosa, el signo instrumental se divide en *natural, arbitrario, consuetudinario;* las palabras en su empleo gramatical propio de cada lengua, la señalización de carreteras... son signos arbitrarios; el mantel sobre la mesa es signo consuetudinario de la comida inminente; el humo es signo natural del fuego y así el borbotonear de la ebullición del agua y en general la propiedad natural de experiencia. La distinción husserliana de *Anzeichen* y *Ausdruck* se acerca por tanto a la tradicional de signo instrumental arbitrario-consuetudinario y de instrumental natural. La «metafísica gnoseológica» de los signos es bastante compleja y constituye una parte maestra

Pero la ventaja que desde un punto de vista crítico puede tener el uso hecho por Helmholtz, sobre el tosco uso de los primitivos, en la función semántica, desaparece desde una base metafísica. Sobre todo no se sabe cómo se puede hacer uso de la causalidad, antes de haber alcanzado la realidad en sí que está como fundamento de la causalidad; la misma relación de causalidad, considerada en sí misma, prescinde de la función intencional, y la implica sólo en cuanto se reconoce como estando conectada con anterioridad a la misma función intencional. Salvo dependencia y semejanza, desde un punto de vista gnoseológico, no son convertibles, y menos aún precede la causalidad perceptivamente a la realidad absoluta, como sustancia de los fenómenos; más bien es la semejanza fenoménica la que precede y fundamenta la determinación fenoménica de la causalidad.

La digresión, que quizá puede parecer superflua, tiene la ventaja de hacer que nos demos cuenta otra vez del alcance esencial de la *intencionalidad,* en su significado primario, para la fundamentación de una posibilidad de la metafísica, de lo real como tal. Los contenidos fenoménicos son también contenidos reales, o mejor, pueden reconocerse como tales dentro de ciertos límites. La realidad en sentido propio es el contenido que la inteligencia, en su acto originario de aprehensión, se hace presente a sí misma. Es únicamente la inteligencia la que capta la realidad. Pero la inteligencia misma no capta la realidad más que en la experiencia; los contenidos de experiencia tienen, por tanto, una referencia inmediata al ser, en cuanto y en la proporción en que permanecen bajo la «captación» de la inteligencia que debe objetivar en la experiencia los propios contenidos. Experiencia y realidad no están en consecuencia, ante todo y como tales, en la relación de efecto y causa, sino en una relación bastante más íntima: precisamente en aquella de «signo» y «signado» en la acepción pura de los términos que es de «imagen formal» y realidad, o mejor de «presentarse» y «presentado». La realidad, que es el objeto inteligible y de la que se ocupa la metafísica, no está «fuera» de aquello que es el objeto de la experiencia, sino que está dentro de ello. Aquí el «dentro» no tiene un significado espacial, sino gnoseológico. Los objetos de experiencia se pueden cambiar, volver a cambiar, desmembrar y seguirán ofreciendo contenidos sensoriales; la esencia de que se ocupa la metafísica se encuentra en seguida allí donde el entendimiento aprehende algún aspecto de realidad. Cualquier contenido sensorial que se haga presente a la mente, se ofrece a ella como una forma y con un grado de realidad; como una esencia, «algo que es». Tan pronto como algún contenido adquiere, a través del ejercicio de la experiencia, una cierta consistencia en el orden fenoménico, adquiere también su correspondiente consistencia en el orden ontológico. Las determinaciones objetivas fenoménicas están doblemente relacionadas con las ontológicas: porque son el único camino que nos conduce a ellas; y porque reciben de las mismas la garantía definitiva de los propios contenidos.

«Algo que es»: he aquí el primer contenido que llega al entendimiento y es también el inicio de la metafísica.

Y de la misma manera que existe una «progresión fenoménica», así existe una «progresión metafísica» en la asimilación de la experiencia. Aquélla tiende a asegurar la consistencia de la estructura exterior, ésta a revelar la estructura interior inteligible; aquélla se desarrolla con la conservación de los caracteres reconocidos como pertenecientes, mientras deja aparte los extraños; ésta avanza según una determinación intrínseca al objeto, según se va dando cada vez mejor razón *de lo qué es* y del *cómo es eso* y del *cómo debe ser.*

La progresión metafísica se desarrolla a través de un proceso de aprehensión distintivo-analítica; la fenoménica, más bien hacia una aprehensión distintivo-sintética y la síntesis fenoménica es el soporte para la distinción metafísica; y lo es tanto para la determinación de *lo qué es,* o bien de la esencia, cuanto del *cómo es,* es decir del modo de ser. La determinación de la esencia tiene lugar gradualmente a partir de las cualificaciones más vagas, hasta las

del realismo tradicional. Para nuestro fin basta con recordar que el «signo instrumental» comporta por sí un conocimiento inmediato: el paso del signo a lo signado es el de un objeto a otro objeto, y no de un conocimiento que causa otro conocimiento como en el silogismo. Juan de Sto. Tomás refuta expresamente la teoría discursiva: «*Ad usum signi non requiri duplicem cognitionem, nec quod ex una cognitione deveniatur in aliam, sed sufficit quod ex uno cognito ad aliud cognitum deveniatur.* Aliud autem est per unum cognitum attingere alterum, aliud ex una cognitione causare alteram. Ad rationem significationis sufficit, quod de uno cognito deveniatur ad alterum, sed non est necesse, quod de una cognitione ad aliam» (JUAN DE ST. TOMÁS, *Lógica,* q. XXI, a 6 ad argumenta, t. I, 689 *a*). La conexión entre signo y signado es obra de inducción y por tanto el reconocimiento puede ser inmediato.

propias, y después, si es posible, hasta las esenciales y últimas. En esta progresión el «lo qué es» se enriquece simplificándose; y cuanto más se deshoja el complejo objetivo exterior, más se impone casi en transparencia la esencia del objeto. Y la esencia, una vez apresada, lo es para siempre y se pone en el centro de la actividad cognoscitiva como principio para nuevas profundizaciones, y como razón de cuanto la experiencia ha encontrado o puede encontrar. Es por esto por lo que, para una conciencia madura, el aparecer es comúnmente una revelación del ser, como la *expresión* exterior de la naturaleza en sí. Y los datos fenoménicos, que son la expresión exterior de la experiencia, sugieren a la mente el contenido interior inmediatamente, de manera que la percepción, en su progresar, tiende cada vez más a desplazar la atención mental desde el *«Blickfeld»* hacia el *«Blickpunkt»* intencional, desde las apariencias a la realidad y desde lo externo a lo interno.

Esta progresión noética es bastante visible en el lenguaje concreto que refiere siempre situaciones de vida vivida y valores reales, y raramente cualidades sensoriales neutras. Lo ha demostrado Klages en gran medida.

En un capítulo titulado: *«Cualidad de impresión al servicio de la representación del ser»* se presenta a aquellos lectores, para los que en cierto modo es aún novedoso el hecho de la aplicabilidad simbólica entre los diversos campos de las situaciones reales, un pequeño muestrario de locuciones características cuyo evidente sentido primitivo aparece a partir de la nueva consideración de los términos. «De visión corta, de amplia visión, claro, agudo —endurecido, osificado, petrificado, anquilosado — trastornado, loco, cegado — tenso, constante, desenfrenado, disoluto — impulsado, agitado, conmovido, vinculado — abstraerse, dejarse llevar, comprometerse — entrar en sí, tomar posición, volver en sí, salir de así, estar de buen humor — estado de ánimo vacilante, ánimo voluble, facilidad para la desviación, variable según el tiempo, recogido — cambiar de ánimo, concepto confuso — flexible, conciliador, lleno de abnegación, no inclinado, reservado, comedido, negativo, condescendiente, desdeñoso, repelente — sentirse mal, mostrar dureza, volver la espalda a alguien — ser orgulloso, fanfarrón, afectado, con aire de importancia, vacío, presumido — irascible, impetuoso, indignado — simulación — rudo, inculto — perderse tras una cosa — penetrar en alguien — llevar una espina en el corazón,

abrir el propio corazón a alguien, tomarse a pecho algunas cosas, no tener corazón, sin corazón — actuar a su aire, meterse en la cabeza alguna cosa, romperse la cabeza, perder la cabeza, sin cabeza, tonto de capirote, testa, rudo — prejuicios obstinados...» [9].

La determinación de los «modos de ser» es sin duda paralela a la de las esencias y en un cierto sentido está provocada y fundamentada por la misma. Para los fines de la vida y de la ciencia no basta saber «qué es», sino que interesa no menos el decidir «cómo es».

2. La fenomenología de la sustancia

a) *Caracteres fenoménicos de la sustancia*

Se ha visto que la división del ser real en sustancia y accidentes es realizada por el entendimiento en dependencia de los datos fenoménicos para hacer inteligible «lo que es» según el «modo de ser» que le compete. El carácter fenoménico de realidad en general (la *Dinglichkeit*) es el de «delimitar» el pensamiento y el conocimiento: el ponerse de frente al pensamiento (*dem Denken gegenüberstehen* — intencionalidad). Pero tal carácter no dice por sí nada acerca del modo de ser. El modo de ser sin embargo viene señalado por el carácter de fundamento, de *sustrato;* más aún, en aquel carácter, sucesiva y ontológicamente, «puro» del *subsistir:* la fenomenología de la sustancia no es en consecuencia más que la continuación inmediata de la fenomenología de la realidad.

La realidad en cuanto se pone de frente al pensamiento es «lo que es en sí» *(An sich bestehen):* ahora bien aquello que es en sí, en sentido pleno, es la sustancia. La filosofía moderna, en sus inicios, lleva a cabo un tratamiento propio de la noción de sustancia, el cual es no poco responsable de las «reducciones» sucesivas, ya ontológicas (Spinoza, Leibniz), ya gnoseológicas (Locke, Berkeley, Hume y finalmente Kant). En las «reducciones gnoseológicas» la sustancia sigue la suerte de la realidad, como esencia; y así debía

9. Klages, L., *Geist als Widersacher der Seele,* cap. 21, t. I, 186; cfr.: Lassen, H., 16.

ser, puesto que en tanto es posible concebir una suficiencia en el campo ontológico real, en cuanto se da un núcleo de suficiencia real en el ontológico formal. El empirismo ha suprimido esta unidad formal profunda al negar las ideas abstractas; perdido así el principio de toda consistencia nocional y real, por la manía de reducir todo a la evidencia de percepción, se redujo —como ocurrió, según testimonio explícito, a Hume— a destruir los fundamentos de la misma percepción. Nosotros conocemos sólo las apariencias, las propiedades exteriores; la sustancia, que las sostiene desde el interior, es desconocida para nosotros. Locke afirma, con Aristóteles, que nuestras ideas provienen de la experiencia, y conserva aún toda la terminología tradicional, pero el contenido de los términos está en el último límite de depauperación. Berkeley pasa a la negación axplícita de las ideas abstractas, pero sostiene aún de forma incongruente la persuasión sobre las sustancias, al menos en las espirituales, del alma y de Dios. Correspondió a Hume el recoger los frutos de la plena coherencia reduciendo la sustancia a las propiedades de la experiencia actual, es decir al haz de las impresiones e ideas de percepción según las reune la Asociación en grupos fenoménicos de una cierta consistencia [10].

Kant quiso reaccionar contra tales aniquilaciones de la antigua noción de sustancia. Es verdad, concedió él a Locke, que la sustancia no es dada por la percepción; pero podría ser, como ha señalado Hume, que la naturaleza tenga también otros recursos además de los que puede recibir de la experiencia; la sustancia es un contenido de unificación *a priori* de lo múltiple que la mente «añade» a las percepciones. La noción de sustancia debe permanecer, con tal de que sea transformada y no signifique ya un «modo de ser» que sea raíz de unidad real de lo múltiple, sino un «modo de pensar» la unificación de lo múltiple disperso de la percepción.

La posición de Kant, vista desde este ángulo no se sostiene y ha de ser reconsiderada porque su punto de partida, el análisis humiano de la percepción, es todo lo contrario que indiscutible; y si Kant la aceptó con un aquiescente «como Hume ha demostrado», ello no atestigua en favor de su agudeza crítica.

10. Para un sumario planteamiento histórico del problema de la sustancia, cfr.: OLGIATI, F., A, 19 y ss.

El análisis fenomenológico, sostiene como punto de partida, l conclusión de que la noción de sustancia en tanto es objetiva, e cuanto la experiencia, tanto interna como externa, presenta conteni dos apropiados que la fundan en sus diversos aspectos.

Para Maier, la *cosa* que en el pensamiento espontáneo se pon frente al pensamiento, puede ser considerada a través de tres mo mentos:

a) como *un todo indiviso y unitario* en el espacio,
b) como *lo que permanece* en el tiempo,
c) como lo que *subsiste de hecho;* por lo que los contenido cualitativos difusos en el espacio y en el tiempo son comprendido como *inherencia,* como actualizaciones inherentes, afecciones, propie dades y fuerzas [11].

Fenomenológicamente estos contenidos, dado que el tiempo y el espacio se hallan a un mismo nivel perceptivo, pueden ser reco gidos bajo el carácter común de *continuidad* que los comprende ambos. Quedan así dos caracteres fundamentales: la continuidad y la subsistencia. Entre los cuales, sin embargo, ha de introducirse u tercero, la sustancia como *«esencia principal»:* es en cuanto ella e la esencia principal en cuanto es continua en el orden fenoménic y subsiste en el lógico-real.

Con mayor finura y sin residuos kantianos, Stumpf cualifica l sustancia como:

a) el *núcleo indiviso y unitario* en la multiplicidad de las pro piedades.
b) *lo que permanece* durante los cambios.
c) el principio que lleva y *sustenta* las propiedades [12]. De cual quier forma, las dos clasificaciones se ajustan en lo sustancial.

Una observación general: estas tres características expresan tre aspectos originales de un único contenido; y puesto que además l sustancia es el modo de ser perfecto respecto al del accidente porque la sustancia es el primer modo de la realidad, más alto e

11. MAIER, H., *Philosophie der Wirklichkeit,* II *Die physische Wi klichkeit,* 2, Abt. Der Aufbau der physischen Welt, 577.
12. STUMPF, C., D, t. I, 19.

el grado de percepción de la realidad, más íntima y en sí reunida es la percepción y la suficiencia de la sustancia. La observación es rica para ulteriores desarrollos a los que se aludirá en su debido lugar.

* * *

b) *La sustancia como continuidad y permanencia*

El primero y más fundamental carácter que Aristóteles ha dado a la sustancia es el de *sustrato* (ὑποκείμενον), que él había ya visto implícito en la especulación de los Jónicos acerca del primer principio de la naturaleza; hasta Heráclito y los atomistas, no obstante la afirmación del dinamismo universal evolutivo, habían señalado en el fuego y en los átomos un contenido más profundo e inmutable de realidad [13].

Bajo este aspecto, en el aristotelismo se dice sustancia a la *materia* respecto a la forma porque aquélla permanece y ésta puede cambiar. Sin embargo el significado de sustancia-sustrato queda así empobrecido y es sólo inicial. La sustancia es el modo de ser más perfecto, es decir suficiente en su orden y no puede realizarse ciertamente en la materia que es el principio puramente pasivo e insuficiente bajo todo aspecto. El permanecer, de que se habla, dice también y sobre todo perfección y distinción; ahora bien, principio de perfección o distinción es la *forma;* la forma pues, entendida como el contenido ontológico de la especie, es también sustancia aunque no se actualice en la naturaleza más que sobre el apoyo de la materia.

El carácter de sustancia es más evidente para nosotros en el «sínolo» de materia y forma, la *esencia* concreta que dura mientras cambian sus caracteres exteriores [14]. Por ello el permanecer y el durar pertenece a las sustancias materiales, consideradas en la composición de materia y forma juntamente con sus propiedades, respecto a las otras cualidades más o menos inestables. Se verifica así,

13. Cfr.: *Metaph.*, I, 3, 983, *b*, 8 y ss., VII, 4, 1.029 *a*, 11-28. Sobre los presocráticos, cfr.: la cuidada reconstrucción de GENTILE, M., especialmente 23, 27, 47, 72, donde se señalan las características de las distintas escuelas.

14. *Metaph.*, VII, 7, 1.032 *b*, 1: εἶδος δὲ λέγω, τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστον καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.

en la determinación del primer carácter de la sustancia, la tensión dialéctica que acompaña a toda «posición» metafísica. Nuestra mente tiene en todos sus conceptos una zona clara y una zona oscura: es clara aquélla que proviene de la emergencia del contenido inteligible, oscura aquélla donde lo inteligible se refiere a lo sensible. La oscuridad es inevitable por el hecho de que lo inteligible y lo sensible son siempre irreductibles y si en nosotros el uno exige ser sustentado por el otro, ello implica para el contenido superior una degradación o debilitación de inteligibilidad. Así todo concepto metafísico nuestro, de la misma manera que expresa por un lado la perfección, del otro coimplica una imperfección incluso si este dualismo puede ser transitorio y el progreso de la reflexión logra atenuarlo o incluso abolirlo. Se tienen así las llamadas nociones puras o perfecciones absolutas, las cuales escapan de la modesta competencia de la fenomenología. Sin embargo la alusión que hemos hecho es instructiva, puesto que ha de ponernos en guardia contra las simplificaciones a las que puede empujar el excesivo optimismo en la interpretación de los datos inmediatos.

La sustancia, si es ὑποκείμενον, es también, y sobre todo, subsistencia, suficiencia en el existir.

Ello revela la exigencia dualística que es intrínseca a nuestra noción de realidad. La *continuidad* espacio-temporal, vista en el plano fenoménico, ya la hemos considerado como bifronte. Desde el punto de vista de la *especificación* es algo genérico y potencial, y es verdaderamente el sustrato sobre el que aparecen las cualidades exteriores. Lo que es verdaderamente el acto, aquí, son las cualidades sensibles diferenciales, y los sensibles comunes (el continuo) en tanto son percibidos, en cuanto el acto es por naturaleza —y consecuentemente también en el plano fenomenológico— inseparable del propio sujeto.

Desde el punto de vista de la *consistencia fenoménica* son los sensibles comunes los que se imponen, y por tanto el primer problema de la percepción (y del conocimiento) es el del continuo. Mientras las cualidades diferenciales son lo que son de una vez para siempre, los sensibles comunes sin embargo llevan consigo un cierto grado de estructura interior y son susceptibles de «progresión fenoménica», en cuanto que a «formas» confusas y carentes de significado suceden formas cada vez más distintas y cualificadas.

Pero ¿cómo tiene lugar esta «progresión»? Con el progresar de

la experiencia: ¡círculo vicioso! No lo es, si hacemos intervenir a la inteligencia, la que por medio de la cogitativa «solidifica» las estructuras en los esquemas perceptivos y realiza las primeras clasificaciones de valor. ¿En qué modo? A través de una referencia a los contenidos de vida vivida, en la que sólo juegan un papel notable los sensibles propios, en cuanto son las características más pregnantes y útiles para los fines de la vida; y sobre todo porque el mismo acto de subsistir, como ejercicio actual del ser, tiene como punto de apoyo gnoseológico el hecho sensorial primario. Por tanto también aquí ha de acudirse al principio de complementariedad.

La suficiencia en el ser es la perfección propia del ente sustancial. Subsistente es lo que es y existe en sí; cuanto más está en, y es en sí, tanto más le compete la cualificación de ente subsistente. Estará por tanto en el más alto grado de subsistencia el ser que está completamente en sí, en la simplicidad absoluta de un único contenido; y este es el Ser divino, subsistente por sí. Los otros seres creados participan de esta perfección del subsistir según que realizan una síntesis ontológica de menor composición y de mayor intimidad, de manera que en este sentido los seres, que tienen la materia y tienen una mayor complejidad ontológica, participan menos de la subsistencia.

La digresión era necesaria puesto que alguien podría exigir que la permanencia, que es el carácter de la sustancia, debiera necesariamente verificarse según una *extensión temporal* respecto a toda sustancia individua, de modo que un ser que no fuese capaz de «durar» no podría decirse sustancia. Los seres *materiales* se distinguen de los espirituales precisamente por una mayor inestabilidad que les concierne como singulares; de hecho la naturaleza está siempre en una condición de equilibrio inestable y los seres suceden a los seres, las sustancias a las sustancias. Un ser puede durar por tanto un instante en su individualidad, por ejemplo una molécula de H., y sin embargo sería sustancia: lo mismo puede decirse de un ser que fuese aniquilado por Dios en el instante siguiente a la creación.

El fundamento fenomenológico de la sustancia, como continuidad y permanencia, ha de abarcar por tanto ambos aspectos, tanto de subsistencia, cuanto de sustrato: y más aquél que éste.

La *física* se ocupa de cambios de estado, por ejemplo de liquefacción, fusión, sublimación... en los que una sustancia puede cambiar según algunas propiedades exteriores conservando algunas otras más profundas: Descartes daba el ejemplo de la cara que se derrite con el calor y no obstante mantiene las características de la cera. La física moderna habla de constancia de las formas de estructura (molecular, atómica).

La *biología* describe el desarrollo del huevo y del embrión a través de una complejidad y variedad de estadios que supera todo lo imaginable: sin embargo el resultado está asegurado de forma infalible. Aunque aquí resulte casi imposible precisar qué es lo que permanece, algo debe permanecer que sea la razón de la infalibilidad del resultado. Ciertamente lo que aquí permanece y lo que continúa no es una materia numéricamente una e idéntica: ciertamente no es aquella que se puede ver, sujeta como está al potente e irresistible dinamismo del metabolismo embrional. Decir que lo que permanece es un contenido ideal, algo como *«ein Ding für sich»* (Driesch), no tiene un sentido más claro. Es necesario detenerse en el hecho: el tal huevo dará siempre tal animal: aunque cambie la materia y la forma (fenoménica), algo continua que es la sustancia; sin embargo este algo no está «fuera» de la materia y de la forma que cambia. Misterio profundo: pero continuemos por ahora.

En el ámbito de la *vida ordinaria* podemos asistir al «durar» de cualidades sensoriales, aún más, producirlo nosotros mismos, como el sonido de una trompeta, el sonido de una voz, incluso de la nuestra. Las figuras cromáticas y musicales permanecen constantes, aun cambiándose los colores o los sonidos absolutos *(Transponierbarkeit)*.

Podemos experimentar el durar de nuestros estados subjetivos con tal intensidad, que ninguna distración exterior o intromisión de otros pensamientos o imaginaciones pueda suprimirlo.

La experiencia no es por tanto menos rica en fenómenos de continuidad y permanencia de lo que lo es en los de mutación. El principio fenomenista y racionalista según el cual la experiencia no nos hace asistir más que a una sucesión caleidoscópica de actos instantáneos, es un lugar común que sacrifica la evidencia de la observación espontánea y científica. Los contenidos fenoménicos están sujetos a la contingencia y no son eternos, sin embargo ello no excluye que tengamos una propia dimensión existencial. Pero ¿no sería la dimensión existencial un «dato mediato», el fruto de la síntesis psíquica?

Según los análisis de Stumpf y de Brentano, la percepción del continuo temporal, no diversamente de la del continuo espacial, surge por una función de «contracción» y entra en la organización primaria que Aristóteles atribuía al sentido común y a la fantasía. La función de esta «contracción» entra sin duda en el ámbito de los procesos psicofísicos que fundan la aprehensión de los sensibles «per se» y se distingue de la referencia temporal explícita que se tiene en la memoria, la cual referencia pertenece a la organización primaria y es propiamente un proceso psicológico. Es en esta segunda fase de la elaboración psíquica donde se establecen las constantes fenoménicas, las invariantes o esquemas que son como virtualidades permanentes según las cuales los objetos del mundo se separan ante la mente en esencias y sustancias.

* * *

c) *La sustancia como principio de unidad en la multiplicidad*

Nosotros disponemos de presentaciones fenoménicas *(Erscheinungen)* que no son un simple haz de propiedades sino que frecuentemente ofrecen un todo unitario intuitivo concreto [15].

La crítica al atomismo psíquico ha mostrado que las percepciones sensoriales no nos presentan cualidades aisladas, como son el color del azúcar y su dulzura, sino un «todo» perceptivamente organizado provisto de *«atributos»* constantes.

La teoría de la mónada que atribuye a la sustancia, como primer constitutivo, la simplicidad absoluta, podrá quizá justificarse a priori: en el plano fenomenológico —y no se sabe por qué el metafísico haya de contradecirlo— la mónada es una abstracción y debe dejar el puesto a una forma de realidad, realizada por la unidad en el multiplicidad como *Gesamtsubstanz* precisamente por vía de la organización. Y la organización fenoménica es de suponer que sea la manifestación de la organización ontológica.

Los «atributos» fenoménicos forman un todo perceptivo, no

15. STUMPF, C., D, t. I, 22. Stumpf señala los contenidos aislados como «entia rationis cum fundamento in re»; evidentemente la terminología no se toma en sentido riguroso, dado que también Stumpf admite que las «partes» no son menos reales que el «todo».

una suma o un haz, y sólo el análisis los puede considerar separadamente, para poner de relieve los contenidos propios según los fines de la investigación científica [16].

El sensismo, que ha querido sacar todas las nociones de la experiencia, no ha escrutado suficientemente las virtualidades de ésta; los seguidores del apriorismo han pasado por encima del análisis fenoménico con demasiada desenvoltura. Es sencillamente falso que los sentidos nos presenten siempre «elementos dispersos» puras aglomeraciones de impresiones sin orden ni conexión. El campo visual se presenta desde el principio como teniendo una organización y no nos queda otra cosa que hacer que poner de relieve las partes y constatar la ordenación intrínseca. La psicología moderna ha de liberar a la teoría del conocimiento de no pocas supersticiones, que muchos se obstinan en creer intangibles. La principal es la distinción kantiana de «materia» y «forma» en la percepción sensorial: la doctrina de que el orden en las percepciones sensoriales depende esencialmente de formas a priori no tiene otra base que el concepto humiano de la percepción.

La unidad de la multiplicad es atestiguada a su modo, con pregnancia aún mayor, en la *percepción interior,* en la «unidad de conciencia». Es un hecho que podemos tener presente al mismo tiempo una multiplicidad de contenidos y de estados de pensamiento, sentimiento, querer, que experimentamos como dados todos a nuestra conciencia una. Aquí, a diferencia de los complejos exteriores, la unidad o inseparabilidad es, no sólo presentada, sino «activamente vivida» con absoluta certeza. En la vida inmediata el «todo» interior manifiesto, en un vínculo de unidad, al «todo» de la conciencia, tanto que algunos filósofos han visto en esta unidad de conciencia el prototipo para la fundamentación de la noción de sustancia [17].

16. Un insigne ejemplo del atomismo psíquico racionalista se lee en: HERBART, G., F, § 25, pág. 141.

17. Existe, o al menos se puede distinguir una «unidad de conciencia» actual, y una que se extiende en el tiempo. La primera es simple e inderivable bajo cualquier aspecto; no así la segunda, como demuestran las disociaciones de personalidad. Esta segunda tiene como fondo fenoménico inmediato la continuidad de la memoria; por tanto no es algo simple, sino que abarca una «totalidad» de disposiciones, de hábitos y situaciones vividas más o menos organizadas y referidas con evidencia más o menos segura al sujeto

El hecho característico que hace de la sustancia el principio unitario explica también como compete a ella el ser el «portador» de las propiedades. Esto tiene mucha conexión con lo de «sustrato permanente» y de ello se distingue en cuanto añade a la pura función pasiva de sustrato, la de unificación de las propiedades en la síntesis real, de modo que la sustancia sea un «todo» y no una suma o un revoltillo casual. Es este significado el que es más directamente sugerido por las «constantes fenoménicas» y que a la vez interesan más de cerca a la reflexión metatísica.

* * *

d) *La sustancia como la esencia de la cosa*

Si la realidad es «lo que es», un contenido en acto, y la sustancia es el primer modo de realidad, la sustancia es la primera esencia sobre la que se han de asentar todas las otras categorías [18]. En cuanto que ella es la primera esencia, aparece como un todo unitario, como lo que soporta las otras determinaciones, lo que permanece en los cambios. Si la fenomenología puede ayudar a la última determinación ontológica de la sustancia, debe introducirse en la comprensión de aquel contenido formal primario que es raíz y principio de especificación inteligible de cuanto se puede añadir al ente en concreto.

Ahora bien, se sabe que la experiencia admite diversas descripciones según se parta del análisis espontáneo del científico. Es evidente que el método adecuado para una determinación de esencia debería unir todas las contribuciones consistentes que se puedan tener a partir de los distintos análisis posibles de un objeto, y es

común, el Yo. A partir de aquí se pueden explicar las oscilaciones del Yo que aparecen también en las conciencias normales.

Todo esto muestra que la sustancialidad o personalidad psicológica, como la moral, crece, se organiza, se ramifica y se desarrolla como la vida pero esto no ataca al núcleo unitario de permanencia y de cohesión que es salvado por la conciencia actual y por aquella que tenga una cierta duración. Por lo demás la escisión psíquica, incluso en los casos graves, no parece jamás completa.

18. MAIER, H., *Philosophie der Wirklichkeit,* II, 2, *Die physische Wirklichkeit,* 746.

aquí precisamente donde surgen las dificultades: puesto que en la ciencia moderna el análisis de un campo aperece con frecuencia en contraste con los análisis de otros. Desde Galileo hasta ahora, la física moderna concibe las cualidades sencundarias como reacciones subjetivas de una única realidad objetiva, el movimiento local, de manera que el mismo concepto de «cualidad», que es fundamento para la determinación de esencia, viene a faltar. Sin embargo se ha visto que el agnosticismo físico no puede tener en este sentido más que un significado metodológico y no tiene derecho alguno a transformarse en criteriológico. Las cualidades sensoriales son mantenidas en la química, en la ciencia de los organismos y en la misma psicología cuando se describen las propiedades, las estructuras, los hábitos y disposiciones, las índoles y carácteres.

El complejo de tales propiedades no se presenta con una ordenación rígida y uniforme, sino según grados de mayor o menor *pertenencia,* que la lógica aristotélica ha clasificado en la doctrina de los predicables con la distinción de caracteres esenciales, propios y accidentales. Los primeros son constitutivos de la esencia; los segundos la acompañan necesariamente en cuanto son emanaciones de los primeros; los terceros son extrínsecos tanto a la esencia como al ser, es decir puede variar sin que la cosa sea modificada en su esencia. La ciencia ha encontrado una clasificación semejante. Se distinguen los *caracteres esenciales,* como la combinación atómica por ejemplo en las moléculas de H_2O; las *propiedades,* como la valencia química, el punto de congelación, de fusión, la conductibilidad eléctrica; finalmente las *cualidades accidentales,* como la tal y tanta cartidad, la posición en el espacio, las conexiones con los otros cuerpos [19].

Se puede decir que se reconoce una sustancia sólo cuando se llega a recorrer con una mirada mental el itinerario que parte de

19. Sto. Tomás distingue también una forma de «propiedades individuales» de las que hoy tenemos un claro cotejo en la teoría de los genes y de los cromosomas en biología y —en la tipología o caracteriología— en psicología: «Tria sunt genera accidentium: *quaedam* enim causantur ex principiis speciei; et dicuntur *propria* sicut risibile homini; *quaedam* vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur vel quia habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt *accidentia inseparabilia,* sicut et masculinum et femininum et alia huiusmodi; *quaedam* vero non habent causam permanentem in

las cualidades exteriores y termina con las esenciales: a esto tiende la inducción física. La sustancia entonces no es sólo y sobre todo el «portador» de las propiedades, como sujeto, sino un contenido anterior a ellas y en sí más real; y la sustancia-esencia no es propiamente el «Todo» o bien una multiplicidad unificada, sino el fundamento último y el núcleo de tal unidad. Por tanto las indicaciones fenoménicas, tanto si son consideradas en el plano de la experiencia como del análisis científico, no coinciden por sí con la esencia metafísica, sino que son solamente sus expresiones e indicios. Cuando estos se entienden propiamente como «expresiones» adecuadas y no como simples «signos», entonces podemos decir que hemos apresado el núcleo esencial.

De cualidad en cualidad y de propiedad en propiedad, se busca avanzar como se puede en el laberinto de la naturaleza. En la química moderna basta conocer el puesto que ocupa un elemento en el sistema periódico para deducir a priori la estructura atómica y las propiedades. Tal posibilidad se tiene en grado menor en las otras ciencias de la naturaleza, por ejemplo en la biología, en la anatomía comparada y en general en las ciencias descriptivas y sistemáticas que se aplican a las clasificaciones reales, y no es ciertamente ésta, la condición del conocimiento teorético de la sustancia. La dificultad, como la dignidad del conocimiento teorético, viene de que ella no se puede limitar ni a los datos fenoménicos ni a los de investigación científica que son el resultado de una elaboración combinada de contenidos fenoménicos, de observación más cuidada,

subiecto, et haec sunt *accidentia separabilia,* ut sedere et ambulare» (Q. *De Anima,* a. 12 ad. 7). La especie no puede ser comprendida sin los accidentes propios, ni el individuo sin los accidentes inseparables: el individuo es Pedro o Sofía, es decir, ante todo hombre o mujer.

La relación gnoseológica entre sustancia y accidentes ha sido delineada en el § 1 del cap. VII: ello caracteriza el pensamiento más maduro de Aristóteles, que el Angélico ha aceptado sin reservas. «In definitione —comenta— oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalia. Si enim recte definerentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentiale, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium» (*In Arist. II De Anima,* I, lect. I, n. 15). La fenomenología investiga las etapas de tal «devenire in cognitionem essentialium».

y de principios sistemáticos; y tanto menos puede ser una mera suma de ellos [20].

El conocimiento teorético incluye un «paso», o mejor un extenderse de la mente más allá y por encima de los contenidos fenoménicos, tanto de experiencia interna cuanto de experiencia externa, y tanto de análisis espontáneo, cuanto de análisis reflejo; paso que está fundado, o también sugerido, por tales análisis a los que sin embargo debe superar. La superación y el paso se tiene cuando la mente capta en las presentaciones fenoménicas la *razón de ser,* por la que aquella realidad está en sí y es razón de las otras determinaciones [21]. De esta estructura ontológica, los contenidos fenoménicos no pueden ofrecer más que esbozos y «analogías», jamás reflejarla adecuadamente: como si dijésemos que la sustancia está con respecto a sus cualidades, como la extensión respecto al color, como la unidad de conciencia respecto a la multiplicidad actual y

20. «Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae; unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine ut cognosceret naturam apis» (Tomas Aq., *In symb. Apost, expositio,* ed. Parm. XVI, 135). El tomismo, en esta parte, es la antítesis del racionalismo, aunque muchos por pereza intelectual prefieren unirlos.

21. En la fenomenología hegeliana sin embargo las cosas proceden de forma opuesta. «El elemento de la filosofía es el *proceso* que crea y recorre sus momentos: y este movimiento integral constituye lo positivo y la verdad de lo mismo positivo. Así la verdad encierra en sí incluso lo negativo, o sea, aquello que se llamaría lo *falso,* dado el caso que pudiese ser considerado como algo de lo que se deba hacer abstracción. Lo que está desapareciendo debe, más aún, ser considerado eso mismo como esencial: es decir, eso no ha de ser considerado en la determinación de un algo rígido, que, arrojado fuera de lo verdadero, deba ser abandonado, donde sea, fuera de esto; ni por otra parte lo verdadero ha de considerarse como un algo positivizado y muerto yacente por otra parte. La apariencia es un surgir y un pasar que ni surge ni pasa, pero que es en sí y constituye la efectividad *(Wirklichkeit)* y el movimiento de la vida de la verdad» (*Die Phänomenologie des Geistes,* Vorrade, III, 3, pág. 40).

La cita es un poco larga pero, en compensación, es significativa para caracterizar la naturaleza opuesta de las dos fenomenologías, la nuestra, realista y aquella, idealista: la una que considera el aparecer verdaderamente como un «primer momento» de la realidad, la otra que transforma «dialécticamente» este momento del aparecer en el ser mismo, anulando incluso el último residuo de ontologicidad que el noumeno kantiano conservaba respecto al fenómeno. Así el sacrificio se ha consumado.

sucesiva de los estados y actos psíquicos. Pero la sustancia no es la extensión, ni la unidad de conciencia: mientras el mecanismo y el pampsiquismo no logren fundamentar mejor su propio punto de vista. El hecho de que el conocimiento de las esencias no es aislable del de las propiedades no significa ni que tal conocimiento es un «mito», como sostiene el idealismo después de Kant, ni que coincide y se pierde sin más en el seno de las propiedades, como defiende el fenomenismo.

El análisis fenomenológico y la ciencia moderna están llenos de datos, de construcciones, de interpretaciones; la consideración filosófica saca de estos progresos ventajas reales sin lugar a duda, pero no siempre proporcionadas al progreso científico. Por lo que respecta al núcleo ontológico de la realidad, aún más, parece que el análisis científico poco o nada añadir al fenomenológico ordinario: la esencia de la vida puede apresarse bien, de forma inicial, incluso sin el conocimiento de las funciones vitales que la biología, la embriología, la fisiología y la bioquímica nos describen hoy.

Todo esto puede contribuir a llevar nuestras perspectivas fenoménicas a un nivel de precisión mayor y nos podrá ayudar también en la clasificación en concreto de las diversas sustancias y de su historia; pero no puede coincidir con la aprehensión inteligible de la sustancia. Tenemos aquí verdaderamente una cierta forma de «Wesensschau», un fijarse inmediato del entendimiento sobre la estructura de la esencia como acto inteligible, por el que ella es comprendida como siendo algo en sí unitario y capaz de sostener en sí, como acto propio, el acto suyo de ser y las cualidades accidentales. Las cosas están como si la mirada inteligible, que aprehende la esencia, la hallase «más allá» de la corteza fenoménica y se esforzase por verla en su transpariencia: «*Intellectus procedit ad cognoscendam quidditatem uniuscuiusque rei... per ea quae quis sensu percipit;* sicut cum *per sensibiles qualitates* alicuius rei *concipio* illius rei *quidditatem*» [22]. Para la mente, la esencia se realiza

22. *Quodlib.* VII, q. II, a. 4. Lo que se quiere sugerir aquí, y de ello saca la fenomenología su puesto en la fundamentación de lo real, se reduce a la teoría de la «conversio ad phantasmata» enunciada por el Filósofo (*De Anima,* III, 7, 431 *b,* 2; 8, 432 *a,* 8 y ss.) y desarrollada plenamente por el Angélico (I^a, q. 84, aa. 4, 6-7; cfr. *De Veritate,* q. X, a 11). Repárese en la expresión estrictamente fenomenológica: «Quando aliquis conatur aliqua intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus *quasi inspiciat* quod intelligere studet» (I^a, q. 84, a 7); y la otra similar a ésta: «Mens nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta...» (*De Veritate,* q. X, a. 11).

como una armonía inteligible que está por encima de las estructuras fenoménicas de cualquier grado. Es ella la aprehensión de la coherencia interna del ser: para comprender que el hombre es un animal racional no es necesario el estudio sistemático de la física y de las ciencias biológicas, psicológicas, filosóficas y teológicas, sino que es suficiente una mirada, ciertamente diligente pero no extraordinaria, que damos con los ojos del cuerpo a lo exterior y con los del espíritu a lo interior. Dos miradas que están al alcance de todo conocimiento normal, pero disciplinado.

El conocimiento metafísico, como se dirá más oportunamente en la conclusión, se plantea a un nivel o plano conceptual, respecto al cual todos los otros conocimientos, más que ser fundantes, aparecen como fundados, si es verdad que el ser, en cuanto ser, precede y vale más que el ser en algún modo particular, como lo estudia la ciencia.

* * *

e) *La progresión de la noción de sustancia*

Hasta ahora la fenomenología de la noción de realidad y de sustancia ha debido limitarse al análisis de las funciones, a partir de la presencia de contenidos perceptivos ya constituidos y que son a su vez solidarios del ambiente subjetivo y objetivo en el que se encuentran. ¿Pero cómo emergen la primera vez los objetos en el campo de la conciencia? ¿Cuáles son los períodos y las *crisis* históricas más sobresalientes en el devenir?

Según las últimas investigaciones de Piaget, el desarrollo de la nación de realidad, procede en el niño, durante los primeros meses de la existencia, desde una forma de *solipsismo práctico* inicial a la construcción de un universo del que el mismo sujeto se reconoce como elemento [23]. Al principio falta toda distinción evidente de rea-

23. PIAGET, J., *La construction du réel...* (B) 97, Cfr.: PREYER, W., especialmente 382 y ss., también: PÉREZ, B., 225 y ss., Pérez, a diferencia de Preyer, se ha dejado sin embargo dominar por la psicología asociacionista.

lidad y de irrealidad, de sujeto y objeto: todo es indeterminado e inapreciable. El objeto no es aún más que el «cuadro sensorial» que permanece «a disposición» de los actos; el objeto es aquello en que termina la actividad subjetiva, no es sentido ni percibido más que en cuanto se halla ligado a los datos más inmediatos y subjetivos de la actividad sensorio-motriz: es un producto de la acción. Al final del desarrollo (18° mes aproximadamente), por el contrario, el objeto es concebido como una sustancia permanente, independiente de la actividad del yo que debe someterse y aceptar las condiciones del objeto; el sujeto no ocupa ya el centro del mundo absorbiéndolo; sino que, ampliando la perspectiva, se pone a sí mismo como un objeto entre los objetos, es decir, como una parte integrante del mundo que él ha construido perceptivamente conforme se ha ido liberando de la perspectiva propia. Así, como para el espacio, también con relación a la realidad se asiste a una *progresión fenoménica* que es una delimitación objetiva que se madura en el comercio y en la lucha que el niño libra por satisfacer las necesidades biológicas fundamentales.

En el primer contacto entre el sujeto y el ambiente (estadio de los reflejos) no se puede hablar aún de conciencia del objeto; se dan, es verdad, procesos de repetición, generalización y de reconocimiento pero todo esto no llega a disociar a la acción misma de su punto de aplicación que es el objeto. El problema de la independencia y de la permanencia del objeto comienza a plantearse con el ejercicio de búsqueda de los «objetos escondidos»: un objeto deseado, que se quita del campo visual, suscita pronto la necesidad de la búsqueda activa y provoca el esfuerzo de acomodación y la actualización de los esquemas anticipados. El mundo representativo comienza a perder su rigidez y a hacerse plástico, aunque se trate solamente de tentativas elementales puesto que el niño no busca el objeto más que en el punto donde los ha visto desaparecer sin mirar en otro sitio; el objeto permanece aún ligado al origen subjetivo.

La disociación de lo objetivo de lo subjetivo y consecuentemente la permanencia del objeto se acentúa cuando (en el tercer estadio) el niño logra prolongar el movimiento de acomodación en la dirección y trayectoria observada: existe ya la observación del objeto en movimiento, pero no se puede decir que se trate todavía del objeto independiente y permanente. Esto tiene lugar por la entrada en ac-

ción de un segundo proceso, la consideración de los esquemas primarios múltiples, en la que los esquemas visuales son controlados por los táctiles; el uso de la mano, la combinación de la prehensión con la visión es un suceso de excepcional importancia para el nacimiento de la inteligencia y el dominio del mundo. Pero no se puede decir aún que el niño haya alcanzado la noción de objeto, de sustancia, como de algo permanente y separado en el espacio: el objeto permanece absorbido por la acción, por la «practicidad». Simple búsqueda, al principio, sin tener en cuenta los cambios de lugar de los grupos objetivos; después búsqueda que implica la representación de los cambios de lugar no percibidos. La permanencia real no se inicia más que con este tercer proceso: la búsqueda del objeto desaparecido en un universo —temporal— inteligible. Habiendo realizado la representación adecuada del espacio, el sujeto puede dominar ya los objetos de modo que los encuentre «más allá» de los datos de experiencia actual y que por tanto los piense como *permanentes,* autónomos (B, 91).

En este estadio tenemos dos hechos de considerable importancia: ante todo el hecho de que el niño logra disociar la acción subjetiva de la realidad a la que ésta tiende. El objeto desaparecido, escondido tras la pantalla, presenta obstáculos y resistencia que comprometen seriamente todas las actividades del sujeto y le hacen sentir la fuerza de la oposición y por tanto de la alteridad. De aquí el segundo hecho, que la acción propia deja de ser, como sucedía en el solipsismo y egocentrismo inicial, el origen del universo exterior, y queda simplemente como un factor entre los otros: factor sin duda importante, pero no exclusivo. El niño pone en este momento los movimientos de los propios miembros junto a los de los cuerpos exteriores, y sabe que también éstos están dotados de una actividad propia que puede ser complementaria, antagonista o paralela a la suya.

La progresión fenoménica del mundo infantil conduce con plena evidencia a una teoría del desarrollo que no puede encerrarse en esquemas de *a priori* o de puro *a posteriori* (asociacionismo). El desarrollo infantil marcha a tientas, a través de tentativas, por constitución, evolución, complicación de esquemas por lo que se pasa del objeto práctico e indiferenciado al objeto individualizado y permanente; lo que lleva consigo un paso y una adquisición por parte de la conciencia. Por otra parte las etapas de este paso no se logran

por casualidad, por el juego de puras experiencias como quiere el empirismo; sino que se trata más bien de una comprensión progresiva del objeto, de una experiencia que está dirigida desde el interior en cuanto que el niño, para descubrir el objeto, ha de organizar sus esquemas de movimiento y elaborar relaciones operativas, más que dejarse plasmar de forma pasiva por la presión de los hechos.

La solución del problema no se busca en el intelectualismo o en el empirismo puro, en la deducción o en la construcción absoluta, sino en una solución intermedia, aquélla —dice Piaget (B, 94)— de una *deducción propiamente constructiva.* La permanencia del objeto por la que tenemos la percepción distinta de la sustancia, es debida a la deducción constructiva que viene a establecer, después del cuarto estadio, la asimilación recíproca de los esquemas secundarios que llegan a ser ya móviles y que el sujeto puede coordinar según su talento. Hasta este momento el objeto prolonga simplemente la actividad del sujeto: su permanencia es puramente práctica y no sustancial puesto que el universo no se ha separado aún de la acción, ni objetivado en un sistema de relaciones. En el segundo estadio, la coordinación de los esquemas primarios, en particular la coordinación entre la visión y la prehensión que da origen a las reacciones circulares secundarias, tiene ciertamente como efecto la exteriorización relativa de las cosas; pero mientras los esquemas secundarios sigan siendo globales e indiferenciados, la exteriorización no procede a constituir una permanencia sustancial. Desde el principio del cuarto estadio, sin embargo, los esquemas secundarios llegan a ser móviles de manera que están sujetos a una asimilación recíproca y pueden combinarse de todos los modos posibles: es este proceso de disociación y de reagrupamientos complementarios el que, generando los primeros actos de inteligencia propiamente dicha, permite al niño construir un mundo temporal de objetos, dotados de características y de causalidad propia. En el quinto estadio, el objeto adquiere una autonomía propia en el espacio, una consistencia real sustancial, por la que el niño «va a la busca» de los objetos escondidos con seguridad y el pequeño mundo de sus intereses se organiza en una totalidad verdaderamente coherente, a partir de la que se inicia el pensamiento lógico sistemático.

* * *

f) *El contenido de la noción de sustancia*

El análisis fenoménico ha mostrado que tanto Locke como Kan han tratado un aspecto real del problema, pero que su respectiv solución ha errado en el intento por haber sacrificado el otro as pecto. La solución adecuada es aquella que hace de la sustancia u contenido ciertamente inteligible y original, pero a la vez fundad y sostenido por los datos fenoménicos. El contenido inteligible e la razón superior por la que lo múltiple fenoménico se comprend como unificado. La multiplicidad fenoménica no sería susceptibl de identificación en el orden inteligible si no fuese «dada» una form inmediata de unificación fenoménica, que se vea inmanente a lo datos como un «contenido» del orden y de la estructura que ello presentan. Es tal unificación fenoménica perceptivamente inmediat el fundamento para la unificación inteligible, la que, a su vez, e inmanente a la unificación fenoménica como condición, aún más razón, de su aparecer, como del ser en sí.

Sin embargo la noción de sustancia ha quedado aún a medio camino. De hecho se ha aclarado más como «forma de ser», como esencia, que como «modo de ser»; ahora bien, este segundo aspecto no es menos intrínseco que aquél. Aún más, lo es más, en cuanto el significado más propio de sustancia es el de subsistir, el de ejercer el acto de ser y no el de ser el sujeto, el «portador» del mismo.

Reconozcamos, pues, que las presentaciones fenoménicas pueden y ofrecen un fundamento suficiente, a veces incluso bastante apropiado, para la noción de sustancia como esencia o bien «realidad principal». Sin embargo para ser plenamente fundada, la razón de sustancia exige que se halle en el análisis fenoménico de ejercicio *del acto de ser,* la energía actualizadora de los contenidos formales. ¿Tenemos nosotros una experiencia de este género?

Sin duda: pero es necesario aclarar qué se entiende o se puede entender aquí por «acto de ser». Sobre una base fenomenológica, repito que la existencia es el *hecho* del existir y del vivir actual y de esto somos ciertamente conscientes, podemos tener una certeza inmediata. El «acto der ser» sin embargo que se dice qué es lo que hay de más íntimo y profundo en las cosas, precisamente porque es tal, no puede aflorar directamente en los datos fenoménicos, que a su respecto surgen sobre una doble composición, de esencia y de

esse y de sustancia y accidente. El acto de ser está por tanto contenido en el hecho y en el dato y es el hecho como real el que es percibido directamente. De este hecho nosotros tenemos una percepción inmediata. Estamos persuadidos de percibir tanto en nosotros mismos, en el ejercicio de la vida, cuanto en los otros seres, el ejercicio de la realidad; y nuestro conocimiento que alzanca lo real en tanto se distingue de una fantasmagoría en cuanto esta persuasión nuestra, de experimentar la realidad en acto, es fundada.

Cuanto se ha dicho acerca de las percepciones de realidad externa e interna y de cómo se llega a la persuasión de realidad críticamente fundada, introduce ahora el problema en torno a la determinación del «contenido de ser» de tales percepciones.

Es necesario confesar que la fenomenología tiene bien poco que decir esta vez: se limita a atestiguar la inmediatez de presencia del hecho existencial y el buen fundamento de la persuasión de existencia. En otras palabras, la existencia se ve más desde fuera que desde dentro: sería necesario poder impulsar nuestra mirada, no sólo más allá de los datos fenoménicos, sino de la esencia misma para llevarla al acto en sí, en su derivación de la causa propia y en la inserción que recibe dentro de la esencia que actualiza. Contemplación sugestiva que podrá pertenecer a otras criaturas, pero que a nosotros no es negada.

Volvamos al hecho. Resulta que el acto de existir es «dado» tanto por la experiencia externa, cuanto por la interna de forma no distinta por la percepción de esencia, por lo que se habla precisamente de esencias materiales y de esencias espirituales, físicas, biológicas y psíquicas.

* * *

Pero el problema deja todavía interesantes márgenes para la investigación. Los dos mundos, el externo y el interno, ¿son igualmente inmediatos?

Distinguimos una inmediatez de esencia y una de existencia, un conocimiento directo y uno reflejo. Parece que se puede responder que en el conocimiento directo de *esencia* es más inmediato el mundo externo. La naturaleza del yo no se descubre más que en dependencia de su autorevelarse que se lleva a cabo en los actos de conocimiento y de tendencia respecto a los objetos: por lo que se

puede decir que el conocimiento de la espiritualidad no tiene otro fondo fenoménico que los actos espirituales y la especie cognoscitiva. La naturaleza del yo se pone de relieve por tanto en cuanto el alma *reflexiona* a propósito sobre el término inmanente del conocimiento y no toma un sentido explícito más que muy tarde y sólo en aquéllos que han adquirido una cierta práctica en el análisis interior. Bajo este aspecto, la corporeidad, es decir, la esencia de las cosas exteriores, precede, —digo «precede», no hablo de «penetración» ontológica— es decir, se hace presente «in actu signato» antes que nuestra espiritualidad, y fenomenológicamente, ésta, para «emerger», tiene necesidad de ponerse en contraste con aquélla.

En cuanto a la *existencia* parece todo lo contrario. Nuestra existencia nos es «presente» intuitivamente en los actos de conciencia desde su principio; y si es verdad que el acto en tanto es posible, en cuanto se dirige al objeto; o sea, que el sujeto en tanto se hace presente a sí mismo en cuanto se mueve para asimilarse al objeto, es igualmente verdad que para tener la presencia del sujeto a sí mismo basta con el sólo pasar al acto y no es necesario esperar el término de éste, es decir la asimilación, como se requiere para el objeto. Esencia y existencia están por tanto con respecto al objeto y al sujeto en relación inversa de inmediatez fenomenológica.

Aún más, alguien ha pensado dar al contraste un paralelismo riguroso: como la esencia del sujeto no es conocida más que posteriormente, por reflexión y no por presentación fenoménica, como es el caso de la esencia corpórea: así, de rechazo, el acto de ser de la realidad externa no es dado inmediatamente sobre el fundamento de la presentación fenoménica, sino que se atribuye a ella en un segundo momento, como por un proceso de proyección que hacemos del acto de ser, vivido en nosotros, a la realidad externa. Es la teoría de la *inferencia* aplicada al acto de ser, propia del «realismo crítico» y en la que ha caído Brentano y, a mi corto entender, también Cayetano.

Si esta posición quiere poner en guardia contra el simplismo de aquellos que se detienen en la afirmación de que nuestro entendimiento refleja la realidad en toda la plenitud del contenido, y quiere invitar a un cuidadoso estudio de los estratos fenoménicos de la realidad y de las condiciones que se imponen al entendimiento para captarla nos parece que puede coincidir con los fines y los resul-

tados de nuestra investigación. Pero no estoy convencido de que estas «cautelas» deban imponer un «mediatismo» para la afirmación del acto de ser, lo que conduciría a una forma, aunque fuera atenuada, de «realismo crítico». Por mi parte no veo aún por qué también el acto de ser no pueda «ser dado» inmediatamente. Si, en la percepción, él es inseparable de la esencia, debe seguir que ha de ser perceptivamente vivido junto a ella; no puede *en concreto* ser la una «dada» y el otro «derivado»: esto puede suceder en el pensamiento abstracto, no en el concreto. Sostengo por tanto que también la existencia de la realidad exterior es en sí perceptivamente dada, y esto no por medio de procesos misteriosos, sino de modo no distinto que en el acto y en el modo en que a nosotros nos es dada inmediatamente la exterioridad de los objetos de percepción. Y que la exterioridad sea dada inmediatamente no puede ser objeto de discusión. Ahora bien, esta exterioridad se hace perceptivamente presente según un complejo de condiciones fenoménicas, algunas debidas a la experiencia pasada, las imágenes y los esquemas, otras a la experiencia actual.

Aunque los contenidos de ambos órdenes contribuyan a la vez tanto a la aprehensión de la esencia, cuanto de la existencia, sin embargo no parece infundado sostener que de la misma manera que la percepción de esencia es debida principalmente a la referencia inmediata de los contenidos de experiencia actual a los de experiencia pasada —función estructurante de los esquemas—, así la percepción-constatación de existencia sea debida principalmente a la referencia perceptiva de los datos de experiencia pasada a los de experiencia actual. En la percepción de esencia se tiene como un movimiento regresivo del espíritu desde el presente hacia el pasado —se entiende por cuanto respecta a la función sintética—; en la percepción de existencia el movimiento intencional tiene lugar en el sentido inverso desde el pasado hacia el presente. En el primer movimiento los datos fenoménicos se integran para fundar la percepción de la esencia concreta, en el segundo se precisan para cualificar a la esencia como actual; y puesto que —por el principio de la complementariedad y de la emergencia— los dos momentos son simultáneos bajo el aspecto funcional, lo son igualmente los dos aspectos de la percepción, el esencial y el existencial. De este modo las dos tendencias extremas que han dividido a la Neo-escolástica, pueden admitir una

solución intermedia que, si veo bien, no se reduce a una simple evasión de compromiso.

Toda la cuestión depende del sentido que se debe dar en fenomenología al término «existencia». Yo me he detenido en el de «hecho de existir», es decir en el aspecto exterior —precisamente fenoménico— del acto de ser; es la existencia de una esencia en acto la que nosotros podemos justificar con una observación más precisa, agudizando la mirada para ver, alargando la mano para palpar; en una palabra, nosotros certificamos la existencia certificando la experiencia.

De este modo podemos ponernos en contacto incluso con la energía actualizadora de la realidad exterior, no considerada aisladamente y desde dentro, sino desde fuera y por medio de la actualidad de la esencia. Por ello la existencia no se hace presente en la percepción por un contenido propio, como si fuese también ella una esencia junto a las otras, sino que se da al espíritu en dependencia de la situación psíquica general que se crea en el sujeto por la acción actual del mundo externo. Los datos de conciencia inmediata no dicen más. Sin embargo quien trata a la existencia perceptiva expresamente como al acto de ser del que se ocupa la metafísica sistemática y que es realmente distinto de la existencia, etc., se coloca en un camino sin salida para el realismo y plantea la cuestión en términos que, sobre una base fenomenológica, no pueden tener sentido alguno.

La clave de la solución que aquí se quiere formular acerca de la metafísica como doctrina de lo real, se reduce a una «concepción dialéctica» del pensamiento humano en la que los objetos se «ponen» por parejas: cualidades exteriores y propiedades, propiedades y esencia, esencia y existencia, externo e interno, sujeto y objeto. Cada término, en sí considerado, tiene un *fondo* de contenido absoluto y por esto la relación no es la primera categoría y es posible la metafísica como «teoría» de la realidad en sí. Pero de hecho cada uno de estos contenidos absolutos no se puede hacer presente más que sobre el *fondo* del otro, según una función combinada de contraste y de integración fenoménica. En cuanto la fenomenología se ocupa de tales funciones y describe las características de forma y contenido, puede contribuir a la fundación de la metafísica como teoría absoluta de lo real y también, aunque de diversos modos, a todo el desarrollo de los problemas del ser.

3. La fenomenología de la causa

a) *La exigencia humiana: formas y vicisitudes*

La fenomenología considera las nociones de sustancias, causa, espacio, tiempo... como un plexo nocional en devenir, donde cada uno de los contenidos singulares no se coloca junto y fuera del otro, sino el uno *por* el otro y *dentro* del otro, como columnas de sostén del único edificio que es la noción de realidad. En la filosofía moderna, que parte de Kant, la noción de causa ordena desde el interior la «resolución» dialéctica de los sistemas: pero es una noción ya muy alterada que, prolongando el escepticismo de Hume y Kant, se resuelve en la inesperada cuanto dogmática afirmación de una absoluta coincidencia entre realidad y causalidad, ser y devenir, en la identidad del Yo trascendental.

Está bien recordarlo: estos imponentes desarrollos están siempre ligados a la «famosa crítica de Hume», a la «fenomenología» escéptica y preconcebida realizada por el gran escocés sobre los escondidos secretos de nuestro espíritu ¿puede la Fenomenología volver a andar este camino que tantas veces se ha revelado lleno de peligros, donde parecen darse cita los principios del error y de la confusión de las lenguas?

Es conocida la declaración de Kant de que el fin de la «crítica» era el de volver a plantear el problema de Hume, dando al mismo una extensión aún más universal que la que tenía en el planteamiento del escocés donde había quedado limitada a una única categoría (la de causa) con el fin de que, con una fundamentación «aus Prinzipien» de todas las condiciones del pensamiento («categorías»), se pudiese romper el cerco escéptico en el que estaba encerrado [24]. Pero de este modo la reconstrucción kantiana parte de preocupaciones nuevas y se desenvuelve en un campo de consideraciones realmente distintas de las que Hume había tenido presentes, y por esto algún historiador es del parecer de que Kant no captó el profundo significado de la crítica de Hume y la llamada que ésta hacía, y el de haberse colocado sobre una dirección de pensamiento, en la que Hume hubiese rechazado el dar ni un solo paso.

24. Kant, *Prolegomena...*, Einleitung, 12.

Más afectados, sin embargo, por la exigencia humiana son los que como nuestro compatriota Cosmo Guastella (1854-1922), fijándose en los motivos últimos de aquel pensamiento, la teoría del «Belief», llegan a la negación de cualquier valor racional.

Resuelto a ser fiel a la concepción fenomenista absoluta del pensamiento, como paso o sucesión pura de la imagen a la imagen, Guastella se complace, en toda su obra filosófica, en poner en claro los contrastes estridentes entre las pretensiones del lenguaje metafísico y los datos de la experiencia inmediata. No es que Guastella niegue la espontaneidad y la naturalidad de las nociones metafísicas; más aún, a su parecer, es precisamente este carácter su talón de Aquiles, revelándose su verdadero origen como pseudo-conceptos y nada más [25].

Si nos atenemos solamente a los datos de la experiencia no existe diferencia real entre una noción abstracta y una concreta y entre las proposiciones universales y las que no lo son; la tendencia a la predicación universal en las primeras es un fenómeno puramente psicológico, que consiste en el extender algún carácter propio de fenómenos familiares a otros fenómenos menos familiares y no observados y observables respecto a aquel carácter, pero «creídos» como totalmente semejantes a los primeros por otros caracteres de semejanza observados y observables. Es esta tendencia innata a «familiarizar» [26] la razón de todo el proceso, la cual, con la repetición de la experiencia, acaba por transformarse en instinto invencible; con el transcurrir del tiempo nos olvidamos de las primitivas experiencias que movieron al pensamiento en aquella dirección, y no queda más que el efecto, la tendencia, que confundimos con la evidencia racional.

Pero está claro que no se trata más que de una ilusión, injusti-

25. Albeggiani, F., *Il sistema filosofico* di C.G., 217.

26. Cosmo Guastella, Tomo I, p. I, Sec. I § 2, pp. 16-18. En esta obra, muy prolija, Guastella hace la exposición completa de su sistema, ya esbozado en los precedentes: *Saggi sulla conoscenza,* especialmente Saggio II, Filosofia della Metafisica.

Albeggiani (54) nota que también Mill (*System of Logic,* II, c. V, § 9) había hablado de una tendencia del espíritu humano a reducir los hechos no familiares a aquellos que son tales, pero los principios se encontraban ya en la teoría humiana del Belief-Custom.

ficada desde el punto de vista teorético e insconsciente bajo el punto de vista psicológico; se debe tener presente que las experiencias pasadas no pueden ser referidas más que a sí mismas, y no a las presentes en acto o posibles en el futuro. Con este método, Guastella reduce notablemente la complejidad de las construcciones especulativas a pocos conceptos fundamentales, y éstos a efectos híbridos de un proceso inconsciente: ésta es también la suerte de la noción de causa, hacia la que el filósofo siciliano tuvo una profunda antipatía.

El hombre cree conocer al menos dos hechos, provistos de un indudable carácter causal y percibidos como tales: la acción voluntaria en sí, y el choque entre los cuerpos materiales; a partir de ellos, según Guastella, han surgido las dos principales direcciones del pensamiento humano, la filosofía de la volición (Realismo metafísico) y la filosofía del impulso (Mecanicismo) [27].

Es un hecho que la experiencia inmediata, tal como es ordinariamente vivida por cada uno, llega a considerar bajo la misma luz con la que están presentes en nosotros los fenómenos de sucesión observados fuera de nosotros, en nuestros semejantes o en otros cuerpos. Pero el proceso es tan poco crítico que la verdad se busca sin embargo en la dirección contraria, es decir, en la reducción de las dos clases de hechos citados a la sola sucesión temporal o espacial; y aquí Guastella tiene tiempo de repetir las negaciones humianas de la percepción de cualquier poder o conexión entre las cosas [28].

De hecho, si observamos la realidad desde cerca y con criterios científicos, los que para nosotros parecen hechos de plena evidencia llegan a ser incomprensibles y muy oscuros, planteando nuevos problemas sin solución; y cuanto más avanza la ciencia, más debemos reconocer que después de tanto trabajo estamos aún royendo la corteza de lo real. Por esto en la ciencia moderna se ha sustituido con el término «causación» aquel antiguo de «causalidad», para señalar con ello una simple relación funcional que hace abstracción de cualquier alusión a una dependencia real y expresa una pura secuencia, más o menos invariable de hecho, según la mayor o menor probabilidad de excepciones en el futuro.

27. Cfr.: sobre todo: *Le ragioni del fenomenismo*, I, Sec. II, c. II. La filosofía de la volición, § § 1-5, cfr.: c. III para el movimiento.
28. *Ibid.*, c. V, § § 1-2.

La ley de causalidad, en su significado tradicional, se considera como un hecho psicológico que tiene toda su razón de ser en el sujeto: ha tenido origen sólo por aquella inferencia inconsciente, descrita por Hume, y reposa sobre ella; no es más que una forma primitiva, *precientífica,* de interpretar la experiencia y la filosofía de la volición que se ha empeñado en defenderla, y en fundamentarse sobre ella, no puede ser más que absurda e ilusoria [29].

Hume, después de su demolición crítica, aún abandonando con pena los estudios especulativos, había retornado y se había confiado al pensamiento espontáneo que transcurre dulcemente impulsado por la «gentle force» del «Custom» o «Belief» y lograba consolarse, al fin, por el hecho de que el Autor de la naturaleza, en materia tan importante, no nos hubiese abandonado al azar de nuestros pobres razonamientos, sino que hubiese puesto en nuestra mente un principio tan infalible por el que el discurrir de nuestras ideas procedía sincrónicamente, en plena uniformidad, como por una «armonía» preestablecida, con el de la naturaleza.

Según Guastella incluso este último baluarte de la certeza debe caer, puesto que en vez de ser aquel pretendido «principio infalible», no es más que una fuente, y la más común, de todo el complejo de ilusiones del que resulta tejida nuestra vida, porque no sólo debe caer el realismo metafísico, sino también el físico y espontáneo [30].

Pero si los dos filósofos no se ponen de acuerdo en cuanto al valor que ha de darse a la persuasión espontánea, sin embargo mantienen en común la investigación crítica fundamental: la experiencia «pura» no es y no puede ser más que del átomo psíquico (impresiones o idea), y no puede ir más allá del contenido presente en el instante indivisible de su aparición; y la noción de causa (poder, conexión) vuelta intrínsicamente al pasado y al futuro escapa totalmente de su ámbito.

Concuerdan también en afirmar, a causa del agnosticismo causal, la imposibilidad en que nos encontramos de tener cualquier información propia sobre los principios y la estructura de las cosas en sí. Está claro entonces que sólo con el examen a fondo de estos

29. *Ibid.*, c. VI.
30. La «triple distinción» preparada en el vol. I es el objeto particular del vol. II que se titula: «El realismo».

principios se podrá pretender dar al traste con la consecuencia, lo que la reacción «antihumiana» de los escoceses y de M. de Biran parece que no llegó a conseguir.

* * *

El escepticismo humiano surge de la pretensión de una fenomenología «pura» de la causalidad: asegurada ésta, estaría también asegurada la consistencia de la realidad, de la indentidad sustancial y de la existencia del mundo externo. No satisfacen la exigencia crítica del gran escéptico aquellos que recurren, como Kant, a una deducción trascendental: lo que Hume considera no son las formas posibles de fundamentación a priori de lo real, sino las que ofrecen el contacto inmediato, el sentimiento *(feeling)* de la realidad. El tiene el derecho de esperar una respuesta, al menos inicial, de la «fenomenología» y esto lo habían entendido bien los escoceses aun cuando después ellos se limitaron a querer transportar sobre el plano de la reflexión, sin demasiado discerdimiento, las persuasiones espontáneas y prácticas. Maine de Biran fue más sagaz al haber aislado en la conciencia madura una experiencia privilegiada, el *esfuerzo voluntario:* sin embargo desde el momento en que el esfuerzo voluntario y el Yo en acto son considerados también por sí, siguen siendo, un «elemento» entre los elementos y no resisten a la corrosión del principio humiano de la experiencia: el «esfuerzo» no puede presentarse como una experiencia inmediata sin caer en un círculo vicioso.

Muchos psicólogos y filósofos del siglo pasado han querido individuar la experiencia buscada en una sensación específica, la que se hace presente, según ellos, a la conciencia cada vez que el sujeto ejerce su actividad muscular.

El ejercicio de esta actividad, según el sentir del más autorizado representante de la teoría, W. Wundt, va acompañado de sensaciones propias que dependen de condiciones particulares de los músculos en actividad, como lesiones, cansancio, presión..., y que son debidas a las modificaciones producidas en los órganos periféricos del sentido. A la vez y junto a estas sensaciones, de carácter claramente pasivo y que pueden ser llamadas con un término propio *«sensaciones de movimiento» (Bewegungsempfindungen),* nosotros tenemos conciencia de la misma *actividad* muscular, de la cantidad

de energía exigida y del ámbito y de la rapidez de la acción antecedente a la ejecución de la misma. Se trata aquí de una sensación provista de un contenido cualitativo propio, de un sentimiento específico de movimiento presente como «eferente» en su origen central y en su dirección centrífuga que puede denominarse sentimiento de la fuerza *(Kraftgefühl)* o también, y más exactamente, *sentimiento de inervación (Innervationsgefühl).* Mientras las sensaciones de movimiento son ya un efecto de la acción, en las sensaciones de inervación se da sin embargo como inmediatamente presente el mismo flujo nervioso, la fuerza activa captada en su fuente y en su dirección actual desde los centros a la periferia: a partir de esta sensación tiene su origen la noción de fuerza activa.

A continuación el ejercicio de la actividad muscular, encontrando en el exterior resistencias y pasividades, nos informa con sensaciones aferentes sobre la fuerza muerta y concurre a formar la imagen completa del movimiento, la cual depende no sólo de la representación de la cantidad de resistencia que hay que vencer, revelada por el tacto, sino sobre todo de la representación del esfuerzo, revelada inmediatamente por el sentimiento central de inervación: en caso contrario la explicación de la acción se dejaría en poder del azar [31].

Sin embargo otros psicólogos fueron de un parecer totalmente diferente, y ha resultado clásica la crítica que William James, en la obra: *On the Feeling of Effort,* hizo a las pretensiones de la teoría «nueva» de los alemanes. Según el psicólogo americano, no se da

31. WUNDT, W., B, cap. IV: *Qualität der Empfindungen,* y especialmente cap. XII: Tast-u. Bewegungsvorstellungen, 488 y ss.: «Die Innervationsgefühle, die für die'Bildung unserer objective Vorstellungen von eminenter Wichtigkeit sind, werden in den Muskeln nur localisiert, gehören aber ihren Ursprung nach zu den Empfindungen aus centraler Reizung, wie aus der Erfahrung hervorgeht, dass sie von dem Zustande der Muskeln und ihrer Nerven ganz und gar unabhängig sind, dagegen zu der Stärke der auf eine Bewegung gerichteten Willensintention in directer stehen». «Die eigentlich Muskelgefühle schliessen sich vollständig den Organempfindungen an», cap. IX, 316. El primero en proponer la teoría parece haber sido Juan Müller en su *Handbuch d. Physiologie d. Menschen,* Bd. II. 500.

Con argumentos que merecen ser examinados, E. Galli ha defendido recientemente la existencia de una sensación específica de inervación, en la que somos directamente conscientes de la corriente nerviosa *centrífuga* en su origen, decurso, y aplicación (cfr.: vol. II, 117 y ss., donde tenemos una útil exposición de las opiniones y de los respectivos argumentos).

ninguna prueba cierta, ni a priori ni a posteriori [32], de una sensación «eferente», prueba que en su enunciación misma parece una «contradictio in adjecto».

1) *No a priori.*

La coordinación de los movimientos en el ejercicio muscular está asegurada suficientemente por las imágenes cinestéticas, y por los «esquemas motores anticipatorios»; imágenes y esquemas de naturaleza compleja que dependen totalmente de la experiencia pasada y están sujetos a continuas modificaciones y adaptaciones a la experiencia nueva, para acabar fijándose en el ánimo como verdaderos «hábitos operativos»; es sabido que tales hábitos, cuando están disciplinados desde el principio, pueden alcanzar un elevado grado de precisión incluso en acciones muy complicadas (bellas artes y artes manuales, atletismo...). Por tanto cuando tiene lugar el «fiat» voluntario, que da vía libre a la acción, aparece en la conciencia la imagen (compleja) relativa a los movimientos que hay que hacer, y es totalmente supérflua una especial sensación «eferente», que debería estar admirablemente adaptada a la experiencia.

2) *No a posteriori.*

No tenemos prueba alguna por introspección directa de una sensación simple de inervación; por el contrario, parece que de la intensidad de la fuerza empleada y de la tensión muscular nosotros somos informados por distintas sensaciones, y que la impresión del esfuerzo tiene su origen en la extremidad de los músculos en acción y en la tensión concomitante de los de la cara, de la laringe... y un poco también en la participación de todo el cuerpo [33]; a partir de un complejo tal de sensaciones centrípetas y

32. En: «Anniversary Memoirs of the Boston Society Of Natural History», 1880, reproducido en francés: *Le sentiment de l'effort* en la «Critique Philosophique», de sus amigos Pillon y Renouvier (a. 1880). James recogió la cuestión en sus *Principles of Psychology* tratando de la voluntad, vol. II, 492 y ss.

33. «...The degree of strength of our muscolar contracting is *completely*

de frecuentes observaciones acerca del efecto obtenido, puede resultar perfectamente el estado de ánimo del que se habla. Tampoco parecen decisivos algunos hechos clínicos, citados por Wundt en favor de su opinión, tanto por el carácter patológico de los mismos, cuanto porque se puede admitir la posibilidad de otras explicaciones. Wundt traía el ejemplo de pacientes, que, aquejados de parálisis parcial en un brazo o en una pierna, cuando querían mover el miembro enfermo lo sentían mucho más pesado que cuando estaba sano y exigía por parte del sujeto un esfuerzo sensiblemente mayor; otros pacientes, además, aquejados de parálisis completa, decían que notaban un gran esfuerzo a la hora de mover el miembro lesionado, que realmente ni siquiera se movía ni podía moverse ya: por tanto parecía clara en estos casos la presencia de sensaciones de origen central.

Pero para James (que en esto sigue a Ferrier), en los casos citados se trata también de sensaciones aferentes y centrípetas. El vivo sentimiento de esfuerzo experimentado por los paralíticos, tiene origen, *probablemente,* en las fuertes contracciones de los músculos respiratorios que comúnmente acompañan al ejercicio de la actividad muscular y que en el sujeto normal se confunden para dar origen a una única impresión; por tanto se comprende cómo en ausencia de las sensaciones que partían de los músculos de los miembros en movimiento, pueda permanecer la segunda serie de sensaciones (del aparato respiratorio), que pueden ocupar en la conciencia el puesto de las primeras y producir la ilusión de objetivar todavía del modo habitual [34].

Investigaciones recientes parecen confirmar también la falta de cualesquiera sensaciones «eferentes» en los paralíticos; según los experimentos de Weber parece, además, que a la producción y exaltación del sentimiento de esfuerzo contribuye notablemente el aumento de la presión bascular que se nota en aquellas condiciones [35].

revealed to us by afferent feelings coming from the muscles themselves and their insertions, from the vicinities of the joints, and from the general fixation of the larynex, chest, face and body, in the fenomenon of effort, objectively considered...» (II, 500).

34. JAMES, II, 504-505.

35. Para estos recientes desarrollos de la cuestión y para una información general y «prudente» de la misma, cfr.: THOMAS WERNER MOORE, C, p. IV:

Aun cuando no se ha puesto todo en claro en esta sutil controversia científica, ella no es ya objeto de discusión entre los psicólogos que han acabado por dar la razón al genial pensador americano; pero sea lo que sea de la cuestión, ella puede quedar al margen de los intereses de nuestra investigación y el mismo Maine de Biran era contrario a una evolución de la teoría del «effort musculaire» en el sentido del «Innervationsgefühl» [36].

El episodio de la teoría del «Innervationsgefühl» es instructivo como el último esfuerzo de la psicología analítica por afirmarse y constituirse en teoría científica de los procesos espirituales. Su insuficiencia está en el principio mismo de que el inicio del desarrollo psíquico viene dado por «elementos» y no por «totalidades», por sensaciones y no por percepciones: también aquí toda la dificultad consiste, como para la percepción de la realidad y de la sustancia, en el hacer convivir el carácter de totalidad de la percepción junto al de la inmediatez. «La sensation pure, hacía notar P. Kremer, est une simple impression, un élément brut de la vie psychologique; par elle-même (la sensation) elle est ni active ni passive» [37]: bien dicho, pero queda siempre por ver cómo da el entendimiento los primeros pasos, es decir, si existe y cuál es el conocimiento concreto de la causalidad que sirve como fundamento experimental para la noción de causa.

* * *

Volitional control, especialmente c. V. 362 y ss. Cfr. también FRÖBES, J., *Lehrbush d. exper. Psychologie,* I, zweite Abschnitt, c. V, § 2.

36. Cfr. un texto decisivo en: L. Brunschvicg, 28. El mismo Hume había criticado alguna forma de teoría del esfuerzo en dos notas añadidas en las ediciones posteriores del *Inquiry* (cfr. Sect. VII, p. I, SB 67, y p. II, SB 77-78).

37. KREMER, R., 236, el cual es seguido por otros neoescolásticos. Estos autores extienden la observación incluso a la experiencia interna.

El P. A. Valensin en una *Note sur la causalité,* declara «équivoques, et, prises en rigeur condamnables...» (pág. 223) las expresiones de que la voluntad sea causa de su acto y de que éste sea su efecto, mientras en algunas páginas antes (pág. 225) declaraba que «ces idées nous sont fournies par l'expérience du vouloir». En el párrafo siguiente hemos buscado dar a la cuestión un horizonte más amplio y más objetivo, en el que pueden coexistir ambas posiciones.

b) *La inmediatez fenoménica de la causalidad*

1) *La experiencia real de la causalidad.*

Buscamos una orientación acerca del planteamiento real de la cuestión. Hume, cuando discute el problema de la causalidad, se muestra preocupado por fundamentar el valor de los juicios de existencia en relación a la experiencia (futura). El sabe, por experiencia ordinaria [38] que el aparecer de un hecho o en su presencia, nuestro pensamiento pasa espontáneamente a concebir y a esperar *otro* hecho, que derivaría, de necesidad, de aquel presente, y ante todo quiere saber por qué nosotros pensamos en general que «toda cosa que comienza a existir debe tener una causa». No logrando resolver el problema con puras consideraciones a priori (relaciones filosóficas), lo hace descender desde el plano especulativo puro al psicológico: «¿Por qué decimos nosotros que ciertas causas particulares deben tener necesariamente ciertos efectos particulares?».

Alguien podría estar tentado de ver en el irresoluto problema humiano la consecuencia de un error que cometió el filósofo al reducir el problema de todo el conocimiento real al del conocimiento causal, y éste, a los juicios particulares sobre las realidades de hecho: en la gnoseología de Hume, sin embargo, la reducción es legítima, puesto que como la idea en tanto vale en cuanto puede ser referida a una impresión correspondiente —análogamente el principio general que enuncia una relación, válida para todos los casos, exige que sea conocida inmediatamente la relación en algún caso particular, por lo que, como dice también Hume, la respuesta al problema particular fundamenta implícitamente también la solución del general.

38. Aún más, buenos entendedores de cuestiones escépticas como C. Guastella y G. Rensi han visto coexistente en Hume la concepción realista junto a la escéptica (Cfr.: GUASTELLA, C., *Saggi'sulla conoscenza,* II; *Filosofia della Metafisica,* 524-525; RENSI, G., 94-95).

En este sentido se expresa también G. Della Volpe, que va también más allá y afirma que Hume «non fu uno scettico, neanche moderato o accademico, poiché la scepsi della ragione in lui è connessa al *Dogmatismo del sentimento* e ne è un aspetto funzionale non dissociabile» (cfr.: op. cit., I, c. VI, 188-189; la letra cursiva es mía, pero es el término con el que Della Volpe quiere caracterizar la filosofía humiana).

Por los principios en que tiene su origen, el problema de Hume no es idéntico sin más al problema particular de la inducción científica, y ni siquiera se confunde con una cuestión de psicología experimental, como tampoco con una exigencia de lógica abstracta (analiticidad del principio), sino que es el problema del conocimiento válido *en general* en cuanto justificable por los principios del empirismo puro, sin tácitas concesiones al racionalismo (cfr. Locke).

Hume pone en entredicho, para combatirlo, el ideal racionalista de la ciencia, como conocimiento perfectamente adecuado a su objeto y analítico en el método, el cual agota, *por una penetración ab intra,* toda la inteligibilidad del mismo. Bajo este punto de vista la cuestión psicológico-crítica del por qué «al aparecer un fenómeno nosotros pensamos necesariamente en otro», converge con aquel metafísico del «por qué a una cierta causa deba necesariamente y siempre seguir un efecto dado». Hume, contra la equivalencia racionalista: razón=causa, pide que se le muestre con anterioridad, antes de cualquier experiencia, el por qué del nexo entre los dos términos; como hombre ordinario él está persuadido de que aquel nexo existe de hecho; sólo desea poder justificarlo sobre una base filosófica: quiere saber «qué es lo que liga al mundo real en su interior», cuál es la naturaleza de los elementos de aquella relación y el punto preciso en que entran en la misma, cuál es la «admirable» cualidad del objeto que produce, naturalmente, el efecto, y, en nuestra mente, la inferencia desde el uno al otro. Conocida de esta manera la conexión *real,* fundamento ontológico de lo que sigue, la misma llegaría a ser, en el pensamiento reflejo, la razón *lógica,* que justificaría la inferencia que hacemos en los juicios y razonamientos sobre las cosas de hecho [39]. Por tanto, aun cuando en el planteamiento final del problema, el aspecto psicológico es el más claramente señalado, se trata ya de un problema general, puesto que no se comprende más que referido al lógico-crítico del cual se deriva, y ambos, en fin, llaman la atención sobre el ontológico de la «cosa en sí» y de la «causa en sí», al que, según Hume, están ordenados. Legítimo en su coherencia interna, el planteamiento de Hume, en el ambiente histórico en que surgió, pudo representar una contestación a las pretensiones de la filosofía a priori, y a la vez también, a la filosofía corriente del empirismo, que, por evidente falta de lógica, compartía con la primera algunas verdades de valor general y de contenido suprasensible (principios generales, existencia del alma, existencia de Dios...).

39. *Treat,* I, III, sect. XIV, SB 162; y en el *Inq.,* Ess. IV, p. II, SB 33: «¿Qué importa que los sentidos informen del color, del peso y de la consistencia del pan, cuando ni los sentidos ni la razón pueden informarnos jamás sobre aquellas cualidades que hacen de él una comida apta como alimento y sostenimiento del cuerpo humano? La vista y el tacto nos dan una idea del movimiento actual de los cuerpos pero no podemos siquiera lejanamente concebir aquella maravillosa fuerza o poder que mantendría a un cuerpo para siempre en continuo movimiento, y que los cuerpos no pierden jamás más que al comunicarla a otros» (de la traducción italiana, 38-39; cfr. también *Inq.* Ess. VIII, p. II).

Todo el mundo ve que una respuesta adecuada al problema, planteado por Hume, sólo puede darse remontándose inmediatamente a los principios gnoseológicos y metafísicos que ordenan la solución: método este ciertamente sólido, y que por demás es el único seguro, pero que puede llevarse a cabo de distintos modos. Nos podemos limitar a considerar las partes débiles y las fallas que se abren en los flancos del sistema, o bien pasar a la confrontación de los principios y de las conclusiones de la posición contraria con los principios y las conclusiones del sistema ya organizado; se puede buscar además, siguiendo paso a paso el desarrollo del problema, el penetrar su sentido y separar las exigencias reales del mismo de aquellas que son ficticias: hasta aquí nos hemos atenido a esta última forma de discusión y queremos conservarla aún puesto que con ella el trabajo llega a ser, a la vez, crítico respecto al planteamiento contrario y constructivo respecto al propio.

Volvemos a considerar, por tanto, el problema de Hume en su última etapa, cuando, con el fin de justificar la noción de causa, se pregunta y pretende que se muestre una impresión correspondiente, es decir, una experiencia concreta en la que el contenido de aquella noción (actividad, energía, poder, conexión...) sea vivido inmediatamente y se diferencie de por sí de los otros contenidos fenoménicos; y nosotros nos preguntamos:

a) ¿Puede ser en sí legítima esta pretensión? Y en el caso de que la respuesta fuese afirmativa:

b) ¿Cuál es el modo y cuáles son las condiciones para poderla satisfacer?

No pocos defensores modernos del pensamiento tradicional res-

ponden a la primera cuestión en sentido afirmativo, pero dejan la afirmación en términos muy generales y vagos y no se preocupan de pasar a la segunda fase, aquella constructiva de la solución.

Por el contrario, algunos responden de un modo resueltamente negativo y acusan al procedimiento de Hume de ser un sofisma puesto que ha pretendido adquirir de la experiencia aquello que la experiencia, incluso la interna, no puede dar y que ni siquiera es necesario que lo dé. Ciertamente se debe denunciar la exageración de las pretensiones de Hume, pero no se debe ir más allá para no acabar perdiendo, también nosotros, el verdadero discernimiento de los problemas.

De hecho, si miramos las cosas un poco de cerca, hallamos que nuestra persuasión sobre la causalidad comprende al menos a tres elementos: ante todo las *nociones* de actividad y pasividad que hay que colocar respectivamente en los dos extremos de la relación; el *nexo* que existe entre los extremos, y finalmente la *universalidad* y la *necesidad* del nexo. Está claro que el último elemento puede ser visto y hallado sólo por el entendimiento, en cuanto logra superar la particularidad del hecho y constituir la ley; pero no parece suceder lo mismo, bajo ningún aspecto, con los otros dos elementos y sobre todo con respecto al origen de las nociones de actividad y pasividad, que componen el núcleo de la noción de causa, por las cuales, al menos parcialmente, debe ser satisfecha la exigencia de Hume. Las nociones de *actividad* (poder, energía, conexión real) y *pasividad* tienen un contenido propio y primitivo, expresando modos de ser fundamentales *(predicamentos)*. Por tanto, aun cuando antes que ellas se puedan suponer otras nociones, (en cuanto son accidentes, la de la sustancia, y en cuanto expresan una relación, la de relación), para un entendimiento radicalmente pasivo como es el nuestro, no son derivables sin más de éstas por vía analítica: por tanto deben surgir a posteriori, es decir, de la experiencia.

Más aún, y por la misma razón, cuando han surgido estas nociones y se han establecido las relaciones entre los extremos de la relación, la existencia de hecho de los extremos, al menos de uno de ellos, no puede ser alcanzada ni determinada únicamente por conceptos, sino que debe ser «dada» por un recurso a la experiencia actual.

Además, la misma inteligibilidad de la relación, incluso estando asegurada en sí por consideraciones a priori, si permanece encerrada

en estas, se reduce a un puro esquema formal de carácter vago, el que, sin embargo, se esclarece y se define para nosotros cuando puede ser referido a contenidos de experiencia presente o pasada. Se sigue que el buscar la existencia y la naturaleza de un dato experimental por la noción de causa no sólo es lícito en el pensamiento tradicional, sino que es de especial interés especulativo para mostrar la fusión que ha tenido lugar entre lo a priori y lo a posteriori, o mejor, para verificar la solidaridad y la continuidad natural entre los dos modos de conocer del mismo sujeto.

* * *

¿Posee el hombre una experiencia real de la causalidad, de la actividad y de la pasividad? Cuando la pregunta se plantea en los términos ahora definidos, la respuesta es categórica y no admite dudas: respuesta que, por lo demás, era perfectamente conocida incluso por Hume quien, sin embargo, desde el punto de vista preconcebido, en el que se había colocado, se dió por satisfecho con una alusión superficial y de corrida, sin examinar su rico contenido; nosotros vamos a intentar expresarla con mayor cuidado [40].

Puesto que nuestra vida no se desenvuelve dentro de una experiencia única, sino a través de una gran variedad de formas y modos, la conciencia tiene reflejada en sí esta variedad, y no nos maravilla por tanto que también ella, cuando intenta discernir las fases que asume la existencia concreta en la reflexión espontánea, se encuentre no raramente frente a complejidades inapresables, a nuevos casos que no se dejan analizar de modo ordinario y mucho menos se dejan describir.

Pero, sea lo que sea acerca de la naturaleza de estas circunstancias privilegiadas, en la vida ordinaria, cada uno de nosotros encuentra continuamente formas de actividad y pasividad, al menos aquellas que hacen a la propia persona, de algún modo, su portadora. Co-

40. Pueden leerse también buenos análisis en SIGWART, CHR., 115-211, y *Der Kampf gegen den Zweck,* 24-27. Menos sistemático y más «fenomenológico» que Sigwart es Geyser, *Das Gesetz der Ursache,* c. VII: Die innere Wahrnehmung der Kausalität 81-95: OESTERREICH, K., *Die Phänomenologie des Ich in ihrer Grundproblemen,* Leipzig 1910, Bd. I, p. 208 y ss.: Der Ville in seinem Verhâltnis zum Ich.

menzando por las certezas más evidentes, la realidad y el alcance de la propia eficacia, del «yo puedo» y sobre todo del *«yo quiero»*, están tan radicadas en nosotros que se identifican sin más con el aspecto personal mismo de la vida entera [41]. De hecho, en determinadas circunstancias no permanecemos como simples espectadores de la naturaleza o puros elementos de la misma, sino que nos sentimos capaces de inserirnos en ella, como centros autónomos de energía, para modificar su curso o detenerlo o para suscitar uno nuevo. Este ejercicio de actividad no es impersonal, sino que va unido a la persuasión de que somos NOSOTROS los responsables, porque somos sus autores, y diciendo «NOSOTROS» entendemos el sujeto concreto particular, aquel que se siente en sí un pequeño mundo, en parte actualizado, y en parte en vías de actualización, comprometido en funciones y fines que ha de realizar con los propios recursos. Fines y funciones que pueden ser en sí muy diversos: los espirituales de la formación moral y científica, dentro de sí; y realizaciones prácticas en el mundo externo en relación a nuestros semejantes o a los objetos materiales; fines que pueden ser alcanzados inmediatamente, y fines condicionados por intermediarios: de aquí la variedad en los modos de comportarse del sujeto y también la diversidad de sus actitudes de conciencia.

Existe algún fin de carácter «totalitario» que exige la adhesión inmediata e incondicionada (felicidad, fin último...) por el que, por tanto, nos sentimos atraídos, «arrebatados» e incapaces de impedir esta posesión sobre todo nuestro ser. Pero hay una gran parte de fines que son menos exigentes frente a los cuales es posible y, aún más, se plantea, nuestra elección, y entonces somos *nosotros,* y sólo nosotros, los que tenemos que superar el punto muerto de la indiferencia: en estos casos, por compleja que pueda presentarse la situación psicológica, sabemos que somos nosotros los que pronunciamos el *«fiat»* y, ulteriormente, los que movemos el curso de nuestros pensamientos en la dirección conveniente para hacer posible

41. En términos de conciencia está por tanto bien definida por Geyser la esencia del querer «im Setzem eines bestimmter Zieles durch das Ich und dem Sicheinsetzan für die Verwirklichung dieses Zieles» *(op. cit.* 83).

Para la afirmación de la actividad del carácter intrínseco del querer, Geyser se vale de los recientes resultados de la psicología experimental. En esta parte KRAMPF, W., 71, sigue a Geyser.

aquella decisión. El «querer» es la actividad propia de la persona, que, en el ejercicio regulado por el mismo querer, mantiene su ser hoy, conservándolo y defendiéndolo, y prepara con nuevas realizaciones el de mañana [42].

Si los medios y el fin se colocan en el mundo material, entonces no basta con el sólo ejercicio de las actividades internas, sino que es necesario llevar a cabo una acción externa que sea capaz de modificar el estado físico de los cuerpos; en estos casos la acción personal no es ya simple, sino que se desdobla en dos momentos o contenidos, el espiritual de la decisión y de la actualización voluntaria, y el corpóreo, o, más exactamente, psicomotorio de la actividad muscular.

Observemos: estoy preparando la lección y quiero fijar mis ideas de modo que pueda comunicarlas. Podría limitarse a ordenarlas en mi mente con algunos minutos de reflexión; pero puesto que temo que el confiarme a la memoria del momento me pueda jugar una mala pasada, me decido a tomar pluma y papel para apuntar de modo ordenado mis reflexiones y escribo.

En el desarrollo de este hecho ordinario comparecen claramente tres especies de causalidad: la espiritual pura, voluntaria, de la decisión, de la dirección de las ideas; la de la mano que escribe y finalmente los movimientos de la pluma que traza los caracteres sobre el papel. Si en la experiencia ordinaria nosotros atribuimos en bloque la escritura a la acción del sujeto, también llegamos con facilidad a la distinción ahora apuntada, y estamos persuadidos de la existencia de tres principios y fuerzas distintas a la vez, pero que, para la producción del acto señalado, se conecten, se «interpenetran»: el ejercicio de la tercera (la pluma) depende del de la segunda (brazo-mano), y el ejercicio muscular de la decisión voluntaria.

Frecuentemente vemos los cuerpos de la naturaleza exterior en movimiento sin nuestro concurso; pero la pluma *hic et nunc* se mueve únicamente por *mi concurso* y mi atención se encamina simul-

42. No sería posible encontrar en las experiencias «agudas» un grado eminente e indudable de causalidad, si ésta, en experiencias precedentes, no hubiese estado presente de modo ordinario; por lo que respecta a la cuestión en su referencia al niño, la trataremos poco más adelante.

táneamente a la escritura con los ojos y a la continuación del acto de voluntad con la conciencia.

También los miembros pueden moverse y a veces de hecho se mueven sin intención de la voluntad por fuerzas extrínsecas (violencia), o por puras causas orgánicas (reflejos) o por impulsos imprevistos de la sensibilidad inferior (movimientos primo-primi de los moralistas): pero estoy completamente seguro de que el movimiento actual de mi mano que escribe depende únicamente de mi voluntad y puedo suspenderlo o continuarlo a placer.

Tenemos la doble constatación, por una parte del depender del sujeto de las tres actividades y por otra del hecho de que son «apercibidas» con un grado distinto de «pertenencia a mi», de presencia y de pertenencia al Yo. Mis miembros pueden ser movidos desde el exterior, contra mi voluntad, y entonces siento que el movimiento es *en* mí, pero no procede *de* mí y sufro; pueden moverse espontáneamente y no darme yo cuenta en absoluto (reflejos); pueden moverse por los impulsos del apetito inferior y entonces el sujeto se siente puro espectador no responsable. ¡Ciertamente es un misterio nuestra organización psicofísica!; pero para mí es igualmente cierto que «yo» soy el autor de las palabras que ahora escribo, incluso físico, y me las atribuyo y las firmo con mi nombre.

Es cierto también que gran parte de los efectos de los que yo soy causa real y física no podrán jamás entrar en el campo de mi conciencia, que se limita a recoger actos fragmentarios de una esfera muy restringida, pero esta misteriosa «economía» de nuestro ser no afecta en nada a las convicciones acerca de los actos de los que nos sentimos verdaderamente autores [43].

43. Y el misterio es verdaderamente profundo. Las potencias vegetativas, las que son más propiamente *activas* en nosotros, completan sus prodigiosas síntesis y estructuras más allá del límite de la conciencia: actualizaciones de enormes energías, cuales son las implicadas en los procesos digestivos, asimilativos, en la elaboración de los elementos germinales, son realizadas por la naturaleza en una zona a la que está prohibido el acceso al *individuo* el cual solamente ahora, tras largos siglos, intenta expresar desde fuera y abstractamente su naturaleza. En el mismo ámbito de la conciencia, la mirada del ojo interior se realiza de modo fragmentario, discontinuo: imágenes suceden a imágenes, emociones a emociones, pensamientos a pensamientos... si la práctica de la vida y el rigor científico logran poner orden y continuidad en este polular multiforme de la vida espontánea, esto es un signo de que para

Nótese aún que en el ejercicio que hemos puesto como ejemplo las especies de actividad no son extrañas y no están separadas las unas de las otras, y mucho menos son antagonistas, sino que están ajustadas y actúan en conjunto: están *interpenetradas,* decíamos, para alcanzar un único efecto, la escritura con sentido (se supone). Estamos aquí en presencia de una subordinación en el ejercicio de las tres causalidades, que es doble: de la tercera (la pluma) respecto a la segunda (la mano) y de la segunda respecto a la primera, y por esto, aun cuando veamos que la escritura es trazada por la pluma, movida por la mano, y la atribuyamos en algún modo a la una y a la otra, sabemos sin embargo que ella depende sobre todo de la actividad espiritual que da origen y realiza el desarrollo de la acción. Así el ejercicio de la actividad «psicofísica» no es propiamente (para la conciencia) el de actividades paralelas, sino que tenemos una dependencia de la serie física respecto a la psíquica: podemos decir que, también en estos comportamientos complejos, la actividad compete ante todo y por sí al querer, que se presenta como la actividad misma de la «persona».

Resumiendo: actividad inmediatamente percibida, en la determinación de los fines, en la elección de los medios, en la puesta en obra de los mismos con instrumentos adaptados; con ciencia ciertamente directa, en el adulto, del ejercicio voluntario de la actividad sensorial y del movimiento activo «propio» de los miembros, como del movimiento que reciben desde el exterior (violento), por causas orgánicas o por impulsos pasionales y por las presiones y resistencias que encuentran.

Parece que este complejo experimental de la vida ordinaria sea suficiente para servir como base y como justificación al contenido de la noción de causa, tanto bajo el aspecto de la actividad como el de la pasividad, sin recurrir explícitamente a experiencias privilegiadas de un esfuerzo voluntario que tenga origen por la antítesis entre alma y cuerpo, o por una lucha entre el Yo y el no-Yo (Rosmini). Aun cuando se puede reconocer que las experiencias «agudas» de la vida dan mayor claridad al contenido de aquellas nociones, como al Yo una mayor conciencia de sí, sin embargo no

nosotros, en cierto modo, lo inteligible exige siempre un cierto sacrificio respecto al conocimiento integral de lo real. Y esto es un misterio.

parecen necesarias para sostener la persuasión en el adulto: las tensiones espirituales y los estados de angustia, aun cuando, en algún individuo y en ciertas circunstancias, puedan ser relevantes, no representan jamás el curso normal de la vida [44].

¿Tenemos también conciencia (y conocimiento) directa en sentido gnoseológico, es decir, inmediata e intuitiva, de la causalidad de los otros hombres, de los animales, de los seres inorgánicos?

44. Para Maine de Biran la actividad del «Yo» en el esfuerzo se revela por su *libertad* con la que logra tomar la iniciativa frente a la regularidad necesaria de los procesos naturales; se sabe que también para Bergson «la liberté est... un fait et parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair». *(Essai sur les données immédiates de la coscience).*

También para algunos escolásticos y tomistas modernos la libertad es un *dato inmediato* de conciencia y según alguno, si no fuese así, la objección determinista sería insoluble. Pero estos autores, por cuanto conozco, no pueden traer en favor de su tesis ninguna declaración explícita del Angélico. Sto. Tomás admite ciertamente el conocimiento inmediato del propio *vivir, actuar, entender* y también del *velle,* pero una cosa es el conocer el *an sit* de estos actos y otra el conocer el *quid sit;* sólo el primero puede decirse inmediato en sentido psicológico. Puesto que la libertad es una propiedad intrínseca del acto humano, bajo este aspecto, puede ser conocida con certeza sólo por demostración, a partir de la esencia que hace de «medius terminus» en la demostración *propter quid* de las propiedades; por tanto es sólo mediante una reflexión comparativa sobre los actos, y no por medio de la intuición de un sólo acto, por lo que llegamos al conocimiento adecuado de la naturaleza y del modo de proceder del acto. «(Intellectus) etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate... sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum... Sicut... materia prima, quae est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quae tamen non sunt simul in materia: ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint *simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio» (De Malo,* q, VI, art. un. ad 18).

Por tanto mantengo que el carácter de actividad de nuestro obrar está suficientemente revelado por su nota de «personalidad», es decir por la conciencia de que él depende del Yo, sin recurrir explícitamente a la libertad; «l'existence de la liberté personnelle n'est pas un fait: c'est un problème, l'un des plus difficiles de la philosophie» (P. Tisserand, *L'anthropologie de Maine de Biran,* 50).

Justamente el P. de la Vaissière hacía notar: «Illud argumentum tam simplex et immediatum (conciencia directa de la libertad) ignotum fuit antiquis doctoribus et Aristoteli et S. Thomas et Suarez...». También a su parecer: «In

Los frecuentes errores en que incurrimos al objetivar, y los progresos de las ciencias naturales nos atestiguan que nuestras percepciones en este campo son de naturaleza compleja y plantean problemas de crítica del conocimiento que son escabrosos y delicados, para cuya solución no basta el cincel y el martillo de la conciencia evolucionada del adulto, sino que se debe hacer uso del buril de un sabio discernimiento. Aquí la inmediatez fenoménica depende de la intimidad de la asimilación que el sujeto, en el ejercicio de la vida, ha podido hacer de los objetos: existen «hábitos» perceptivos incluso de la causalidad [45].

Desde el punto de vista «fenomenológico», en el que nos hemos colocado, el aparecer a nosotros de la experiencia externa puede tener lugar de dos modos: o el «fenómeno» externo sufre alguna «asimilación», es decir es interpretado con alguna referencia, a la expe-

actu voluntatis nulla est realitas qua distinguatur actus liber ab actu necessario: illud enim accidens, quod est actus voluntatis praecisive spectatus eamdem habet realitatem intrinsecam in casu libertatis et in casu necessitatis voluntas vero informata actu, vel etiam eliciens actum, nullam possidet aliam realitatem ac voluntatem et actum: quaeritur ergo quaenam realitas attingatur ab actu libero quae non attingatur ab actu necessario. Dicetur attingi ipsam facultatem voluntatis liberae, sed intellectus humanus... non attingit habitus et facultates nisi in actibus et ceterum prorsus falsum est libertatem esse habitum voluntatis, sed est tantum proprietas metaphysica voluntatis» (De La Vaissière, J. *Philosophia naturalis,* t. II, n. 228, 146-147).

45. Algunos autores, que aunque admiten alguna percepción inmediata de la sustancia extrasubjetiva, rechazan en línea de principio una percepción inmediata de la causalidad exterior. A mí me parece que los dos problemas están esencialmente coimplicados y la solución del uno influye también en la del otro. Se dice que existe mayor interioridad e inmediatez respecto a los actos y a las modificaciones de la experiencia interna; menor para el contenido de la experiencia primaria, considerada en sí: pase, pero hago notar que de hecho la actualización fenoménica es siempre global y la que condiciona la percepción de los contenidos ontológicos («Intentiones decem praedicamentorum...») no es la desnuda experiencia primaria, ontológicamente neutra, sino la secundaria que es consiguiente a la elaboración de la cogitativa.

Ahora bien en la experiencia secundaria se dan inmediatamente, junto a las situaciones subjetivas, las situaciones objetivas que las condicionan y por tanto también los mismos objetos que sirven como fundamento y dan un significado a las situaciones subjetivas: es esta la esencia de la intencionalidad.

Por tanto el aceptar a ojos cerrados la tesis de Hume, en el ámbito de la experiencia externa, no me parece justificado. La fenomenología puede distinguir una diversidad de grados en la inmediatez de las dos experiencias, pero

riencia personal (de actividad o pasividad) o bien se deja en su completa «exterioridad». Mientras en el primer caso el sujeto puede ser llevado a la correspondiente objetivación de la causalidad (como actividad, poder, conexión real...), no se ve cómo puede fundamentarse sin más la atribución en el segundo caso, donde, si se puede tener alguna percepción del fenómeno, su contenido ontológico deberá ser para la mente muy indeterminado aún. Todo depende de los *indicios* que hacen posible la asimilación, y según el grado de evidencia de éstos procederá la objetivación ontológica que podrá pasar de la percepción de la sucesión pura, descrita por Hume, hasta la de la causalidad cierta. Sólo se puede observar que en la vida ordinaria las percepciones de sucesión pura deben ser muy raras, por la tendencia espontánea, bajo el impulso de las preocupaciones prácticas, a «supera-similar» a nuestra experiencia inmediata los hechos del mundo circundante (cfr.: vida de los primitivos y de los niños).

2) *Discusión acerca de la experiencia.*

Por tanto, aun cuando en los últimos casos citados, la causalidad (actividad y pasividad) sea a veces más «creída» o supuesta, que percibida en sí, ella es «vista» es decir, «apercibida», de un modo frecuentemente inequívoco, en los hechos en los que el mismo sujeto toma alguna parte «real» con la acción o pasión (= experiencia directa), o «psíquica» con la asimilación y la interpretación solamente (= experiencia indirecta). Está claro que los hechos de la experiencia causal directa pueden ser tanto de experiencia interna «qua talis», y entonces ambos extremos de la relación están en su sujeto; o bien de experiencia externa cuando uno de los extremos está fuera del sujeto; y si, psicológicamente, los primeros, por su inmanencia (y espiritualidad),

se opone a considerarlas como conocimientos opuestos, el uno inmediato y el otro mediato. La clara separación que se quiere introducir depende aún del concepto fenomenista de experiencia, como reunión de «elementos psíquicos»; tales elementos no se dan en ninguna forma de experiencia: en especial, la experiencia interna en sus funciones fundamentales y espontáneas no se cierra en sí y después gana el mundo, sino que se encamina enteramente y enseguida a hacer presentes las «totalidades perceptivas» del mundo externo, que es el de los intereses biológicos inmediatos y más urgentes.

son más aptos para ser captados, también los segundos, en las condiciones debidas, lo son y no menos. Fue por tanto poco «scharfsinnig» Hume cuando, en su análisis, sin hacer distinción alguna, mezcló experiencia interna y externa: sin darse cuenta siquiera de que entre las dos experiencias extremas existe también, y es la más frecuente en la vida ordinaria, una intermedia entre lo puro externo y lo puro interno, aquella en la que viven juntamente Sujeto y Objeto, Yo y Mundo.

Podemos pasar ahora a la discusión acerca de la experiencia a la que hemos aludido, discusión que debe mantenerse siempre en el ámbito estrictamente «fenomenológico». Sobre todo se presenta la objección clásica de la ignorancia de los «intermediarios», que constituye el argumento «irrefutable» de los anticausalistas desde Hume a Guastella, que ya hemos expuesto [46].

La objección puede revestir también una forma muy engañosa, que está supuesta en la exposición humiana.

El obrar es considerado como el acto segundo, que se funda y deriva de un acto primero, la forma o naturaleza del ser, y es sobre todo con la actividad con lo que las cosas se ponen en relación y adquieren realmente el lugar que les corresponde en el mundo. El operar se presenta así como una secuela, un hacerse extrínseca una actualidad que ha alcanzado su perfección y que tiene la tendencia a expandirse de un modo y en un grado proporcionado al modo y a la intensidad propia del ser. La causa pues es plena y única razón del efecto como tal y el efecto no puede ser conocido más que a través de los principios de los cuales ha surgido. Ahora bien, se afirma la causalidad de la voluntad sobre los miembros, la causalidad de la voluntad sobre la mente y la imaginación, mientras nos es desconocida la naturaleza íntima del espíritu, desconocida la naturaleza del cuerpo, desconocida la relación que debería unir en el obrar dos principios tan opuestos, desconocido el modo con el que la actividad corpórea se debe insertar en la espiritual: ¿cómo justificar entonces la persuasión y la afirmación de la causalidad?

La objección, en la parte de error que contiene, nace de un equívoco y del abuso del principio «o todo o nada» [47]. Se puede reco-

46. Cfr.: HUME, *Treat,* I, III, sect. VI y XIV; *Inq.,* Ess. VI y VII.

47. «Es erklärt sich dies daraus, dass er (=Hume) von der Wahrnemung mehr verlangte, als sie tatsächlich uns gibt. Was sie nämlich inder inneren

nocer que la ciencia *perfecta* de las causas es del tipo descrito, analítica, deductiva y perfectamente adecuada (propter quid). Pero con ello no se excluye la posibilidad y la validez de un conocimiento intuitivo, el cual, por el hecho de tener origen a posteriori, no implica el que esté siempre limitado a los juicios de probabilidad; a menos que anteriormente no se haya impedido, con los postulados del fenomenismo, la elaboración de los datos y la generalización (inducción y abstracción). Ciertamente el hecho de la existencia, no puede ser visto por nosotros a priori, por conceptos abstractos, sino que solamente es «dado» en relación a la experiencia. Permanecerá siempre el misterio *ontológico* del por qué, en un momento dado, a una posibilidad o pura capacidad se añada la realidad, o aquel *físico* (de Hume), del por qué a un fenómeno dado debe seguir y necesariamente otro fenómeno determinado: pero estas, o semejantes dificultades, aun cuando nos hacen palpar la imperfección de nuestro conocimiento acerca de la esencia de las causas, por sí solas, no pueden perturbar la certeza acerca de la existencia, que tenemos a través de tantos signos, ni tampoco de algunos caracteres reales de las mismas. Si Hume tenía intención de liquidar la concepción racionalista de la ciencia, aquí no tenemos intención alguna de defender sus pretensiones absurdas, sólo se hace notar que entre las concepciones extremas —o todo o nada— hay lugar para una intermedia que se presenta también como la más conforme a los datos de hecho.

Tal concepción sostiene que la percepción de la causalidad no se limita a constatar una sucesión regular —el choque de las bolas de billar— ni consiste en una penetración directa del desarrollarse de las fuerzas naturales en el interior de las sustancias [48]. La regularidad en la sucesión no tiene —como admitía también Hume— importancia alguna en la determinación de la causalidad porque no es un criterio exclusivo, en caso contrario debería decirse que la noche es causada por el día... ella puede llegar a ser un criterio auxiliar que recibe un valor propio por encontrarse en unión con los criterios

Erfahrung uns gibt, ist das Bewusstsein, dass das Entstehen der nachfolgenden Vorganges mit dem vorausgehenden Vorgang *Zusammenhängt,* und nicht bloss auf ihn mit Regelmässigkeit zeilich folgt» (GEYSER J., B, 91).

48. Cfr. GEYSER, J., B, 92.

primarios de la acción y de la pasión: aun más, frecuentemente la regularidad de la sucesión ni siquiera se advierte, cuando no repugna, como en las situaciones que llevan a explosiones pasionales, en las que sin embargo se vive la causalidad en su momento álgido.

Hay que advertir a la vez que el contenido fenoménico de la causalidad, como el de la sustancia, es un contenido tosco, apenas inicial; corresponde a la reflexión metafísica precisar el contenido y realizar la «delimitación» objetiva en el campo del ser. Para nosotros será siempre misterioso, en todo el ámbito de la vida vivida, incluso en la posición del acto voluntario por parte del Yo, el «cómo» último de la producción del ser por el que la realidad brota en lo creado como agua del manantial y la acción se injerta sobre la sustancia como rama en el tronco. La causalidad, que difunde el ser, es demasiado profunda para que podamos tener de ella un contacto experimental: de hecho tiene su raíz en el principio mismo del ser, de manera que el desarrollo de la realidad en esta tierra es un reflejo y un efecto del desarrollo o de *un* desarrollo de la vida del primer Principio del ser, el cual escapa por ahora a cualquier tipo de aprehensión por parte nuestra. A la pretenciosa afirmación de Gioberti de que el primer conocimiento es el del ENTE «que crea», responde la fenomenología que, por desgracia, está completamente a oscuras; y la conciencia, en todo su indagar, no extiende su mirada más que sobre una porción, y ésta bastante reducida, del ente finito.

Más pertinente a la discusión fenomenológica es una objección, poco conocida, de Harald Höffding [49]. Según Höffding el punto crítico y decisivo no está en el «Yo quiero» o en el «fiat», sino mucho antes y en un punto totalmente diverso. Para poder hablar de una experiencia inmediata de la causalidad (Actividad), es necesario que la eficacia *(Tätigkeit)* sea una cualidad elemental de la experiencia, de modo que se la pueda encontrar en condiciones de conciencia totalmente simples, como las otras cualidades elementales conocidas. Pero en nuestro caso no es así: nosotros conocemos la eficacia, no en sí, *directamente,* sino por los *resultados,* y es siempre por relación a éstos por lo que nos pronunciamos sobre aquélla. El

49. HARALD HÖFFDING, B, IV art.: Ueber den Begriff der psychischen Aktivität, § § 30-33, 301 y ss.

hecho de la decisión voluntaria no tiene lugar por el solo concentrarse de la atención sobre un único contenido, aislado, sino por un concentrarse del que se intentan derivar consecuencias internas o externas: esto supone que además del dato inmediato de conciencia nosotros consideramos también aquello que se sigue de él: entonces no se trata de conciencia del hecho inmediato: son necesarias una comparación y una reflexión; en suma, una especie de conclusión. Si la causalidad se deja descubrir sólo por las consecuencias, no puede ser dada por intuición, la cual, puesto que está limitada al dato presente, nos muestra solamente una relación de sucesión y no de causalidad [50].

Por mi parte confieso que la dificultad es real y que afecta, bajo el aspecto psicológico, la raíz de las interminables disputas sobre la génesis de la noción de causa. Se puede recoger la observación en tanto que, incluso para la filosofía realista, no se puede dar una *«sensación»* de la causalidad, como se da una sensación de rojo, de caliente, de frío...; por eso hemos hablado siempre de «percepción de la actividad y pasividad» y nunca de «sensación» o de «intuición» en sentido estricto.

* * *

c) *La inmediatez de la experiencia causal*

1) *Dialéctica de la percepción de causalidad.*

Incluso los defensores de la Gestalt defienden —lo hemos visto en la Fenomenología— la percepción *directa* de la causalidad, tanto en la

50. Was die active (wollende) Seite des Bewusstseins betrifft, so folgt es nun von selbst, dass hier von unmittelbarer Warnehmung derselben nicht die Rede sein kann. Denn Activität und Causalität entdecken wir durch Folgerungen aus den der Wahrnehmung gegebenen Successionsverhältnissen; in einer einzelnen Wahrnehmung, einem unmittelbaren Zustand können dieselben nicht gegeben sein. Dies gilt auf dem psychischen Gebiet ebensowohl, als auf dem physischen. In den der Selbstwahrnehmung gegebenen Bewusstseinserschinungen zeigen sich stets die Resultate der Activität, nicht aber die Activität selbst» (HÖFFDING, H., B, 308). También según Valensin, la eficacia del acto voluntario es objeto de ciencia y no de conciencia: «car l'efficacité de cause ne se revèle que par l'apparition de son effet,

experiencia interna, como en la externa: frente al análisis de Hume, al que se reduce también la instancia de H. Höffding, ellos se limitan a declarar que la aporía se apoya totalmente sobre el fundamento del atomismo psíquico. La observación es exacta, pero parece demasiado expeditiva: incluso rechazando el principio asociacionista, no podemos escapar a la necesidad de considerar el problema desde el punto de vista genético, el de la construcción fenoméica. Los Gestaltistas lo rechaza, porque no reconocen la función totalizante de la conciencia que tiene su término en la determinación del significado [51].

Hemos visto que el significado surge por emergencia a partir de los contenidos de la vida vivida, por la interdependencia entre sujeto y objeto, por lo que se decía que a toda noción metafísica le es inmanente un proceso dialéctico. El proceso dialéctico surge con la aprehensión perceptiva de las relaciones que son inmediatamente dadas y termina con la aprehensión abstractivo-intuitiva de una esencia. Como, con respecto a la noción de sustancia, los polos de la dialéctica eran el *substare* y el *subsistere,* y el *subsistere* tiende —en el desarrollo de la metafísica— a tener la primacía hasta sustituir del todo al *substare* que presenta un contenido ontológico de orden secundario, de igual forma respecto a la noción de causa acontece algo análogo.

La noción de causa, que se refiere al ser en su desarrollo exterior, consta también de dos contenidos nocionales en cierto modo

et l'effet comme tel est distinct de la cause» (*Nota cit.,* 226). Pero muchos de los hechos que hemos referido, por su completa inmanencia, son objeto de conciencia antes que de ciencia. De conciencia en sentido psicológico se entiende, no humiano. Además, como se verá a partir de la conclusión, una cierta persuasión de la eficacia es necesaria para poner de modo consciente y razonable el acto voluntario.

51. Ha defendido enérgicamente la inmediatez de la experiencia causal en la percepción de la actividad libre, como una realidad de hecho independientemente de toda preocupación metafísica o religiosa, Weihandl, según el cual la percepción del momento dinámico de la causalidad sirve como fundamento de la percepción de la forma en cuanto sirve como fundamento para la aprehensión de su significado: «es bedarf wohl seiner ausdrücklicheb Erwähung, dass Aufhellung Verdeutlichung, Blickrichtung auf das zugrundeliegende Schema, Beachtung und Verfolgung der dynamischen Momente und was sonst noch an häufigsten gestaltanalytischen Operationen genannt werden könnte, kaum je isoliert, sondern vielmehr meist in innigem Verein miteinander auftreten wird» (F. WEINHANDL, *Die Gestaltanalyse,* p. 241, cfr. p. 244 s).

antagónicos y que en un primer momento, es decir, en el momento fenomenológico puro, aparecen como inseparables: ellos son la *actividad* y la *pasividad*. El ejercicio de una actividad no es comprensible ni perceptible más que en la suposición de un sujeto al que se aplique la acción que se despliega; e igualmente el recibir supone la presencia de la acción y de un principio que la produce. La fenomenología de la noción de causalidad, reducida a sus términos elementales, no consiste entonces en otra cosa que en la indicación de las experiencias más evidentes, de los *«Urphänomena»* tanto de pasividad como de actividad. Por tanto son muy simplistas tanto aquellos que creen que se deben detener únicamente en el análisis de la actividad, como los que creen que la actividad es propia de los contenidos de experiencia interna, y la pasividad de la externa. De hecho nosotros las encontramos, a la una y a la otra, en ambas zonas de la experiencia. Nosotros actuamos sobre la materia exterior, como ahora mientras escribo: aquí la actividad está de parte del sujeto y la pasividad de parte del objeto. Pero cuando oigo un trueno fuerte o una alarma aérea, me quemo, gusto la dulzura del azúcar o el amargor de las sales de Montecatini, no hay duda —cualquiera sea la naturaleza última de las cualidades secundarias— de que aquel que sufre y padece soy yo y lo que opera, los objetos del mundo externo. Por tanto la comprensión global y la percepción de la causalidad, en su estadio maduro, han de sostener como presentes a la vez ambos aspectos: no percibiría mi actividad en el escribir si no percibiese, además de la dirección activa de la atención sobre las ideas y los movimientos de la mano, el sucesivo moverse de la pluma y el llenarse del papel según las palabras que antes había pronunciado interiormente. Similarmente la percepción de mi receptividad en la audición del trueno o de la alarma, en el advertir la quemadura, la dulzura o el amargor de bebidas, acompaña a la persuasión de que la causa per se y propia de tales situaciones es una realidad exterior: tanto que frecuentemente por mucho que me esfuerce en evitar sus efectos y por mucho que me interese el evitarlos, no logro hacerlo y me toca resignarme y padecerlos «de buen o de mal grado».

Considerada en el interior del sujeto, la causalidad no renuncia aún a su dialéctica; tanto la fantasía, como la inteligencia y la voluntad, no se ponen en relación más que respectivamente según uno de los dos aspectos antagónicos: la una *mueve* y la otra *es movida,*

en el campo —se entiende— en el que la una puede mover y la otra puede ser movida.

Esta «tensión dialéctica» es el secreto para toda penetración de la vida interior y uno de los resultados más indiscutidos de la fenomenología: es por su medio por el que se actualiza la asimilación en todo el campo del conocimiento y en cada una de sus fases, y es por ella por la que, de la misma forma que se da una «cierta» percepción inmediata de la sustancia exterior, así sostengo que debe admitirse igualmente también para la causalidad.

A la objección de Höffding podemos contraponer algo más que un simple principio sistemático como hacen los Gestaltistas: nosotros remitimos a la teoría de la inteligencia que hemos fundamentado antes. La percepción, tanto de la causalidad, como de la sustancia y de todo contenido ontológico, es obra de la inteligencia directa, sobre el fundamento de una apropiada preparación fenoménica. Esta preparación tiene como término la formación de los «esquemas perceptivos», los cuales son las síntesis virtuales por la que se irá organizando la experiencia futura sobre el fundamento o estímulo de los datos de experiencia actual. Los esquemas perceptivos tienen por tanto dos direcciones funcionales: una *a parte ante,* como organizaciones unitarias de la experiencia pasada, otra *a parte post,* como principios o virtualidades o síntesis para la experiencia futura. Una y otra función sintética son en el ánimo una actitud simple que abarca tanto lo múltiple de los datos, cuanto la extensión en el tiempo (ya vivido) en un contenido actual que es comprensivo de lo múltiple y de lo extenso sin perderse en la multiplicidad y en la extensión.

Brevemente; es un hecho que nuestra conducta perceptiva, por el hecho de que no se ha iniciado a partir de elementos dispares e inconexos, sino a partir de formas primitivas de síntesis, funciona así en la conciencia evolucionada, en el actualizarse de eventualidades fenoménicas que son las «recapitulaciones» de la estructura real del objeto en la forma madurada en la experiencia (organización primaria y secundaria). Una vez formados, los «hábitos perceptivos» caen en la subconsciencia, como armaduras inútiles y embarazosas, y quedan los procesos de formación (las «inducciones» perceptivas), de manera que la conciencia pasa inmediatamente a la estructuración de la experiencia actual, sin referencia alguna *explícita* a la experiencia pasada. Los *resultados* de ésta son vividos como presentes y

la atención se puede concentrar sobre la actitud total de conciencia, en que es dada la causalidad, como sobre un todo unitario inmediatamente dado: puesto que son inmediatamente dados tanto los contenidos como las relaciones, como también la mirada unificante del ojo interior. Y es por esto por lo que la percepción de la causalidad, como toda otra percepción, aún cuando puede envolver en su preparación remota procesos comparativos e integrativos, en su presentarse actual capta su objeto en su integridad y actualidad sin un proceso de argumentación. La inmanencia en el contenido concreto de percepción del contenido inteligible, que la mente capta por «emergencia», asegura la unidad objetiva, mientras la continuidad y la simplicidad unificante de la conciencia asegura la subjetiva.

2) *La evolución genética de la causalidad.*

Las hipótesis antagónicas de Hume y M. de Biran no poseen correspondencia alguna en el comportamiento primitivo: el estudio regresivo de la génesis del pensamiento presenta constataciones bastante útiles para valorar la unilateralidad de las visiones sistemáticas de todo tipo.

Según Piaget, la construcción de los esquemas causales se lleva a cabo a la vez que la del espacio, de los objetos y de las series temporales (B, 310 y ss.). De hecho, en tanto llega el niño a constituir series causales independientes del yo, dentro de las cuales el propio cuerpo interviene bajo el mismo título que las otras causas y sin privilegio alguno, en cuanto se va organizando un «espacio temporal» en el que los cuadros visuales de percepción adquieren la permanencia de objeto. El desarrollo de la causalidad aparece casi paralelo, en cuanto es a la vez condicionado y condicionante, al desarrollo del espacio, del tiempo y de las sustancias. De este modo el proceso de evolución de la causalidad, en los primeros estadios, es el de una disociación gradual, a partir de un estado inicial de indiferenciación, en el que la eficacia real y fenoménica están indisolublemente unidas (B, 290).

El universo primitivo de estos estadios es un conjunto confuso de cuadros sensoriales de los que cada uno aparece al sujeto como ligado a ciertas regularidades dadas (Fenomenismo), y a la vez como una prolongación de ciertas actitudes de deseo y de esfuerzo (eficacia). Cuando en el tercer estadio el niño comienza a actuar sobre

las cosas por medio de la prehensión, la situación no cambia todavía; excepto que los dos polos comienzan a oponerse el uno al otro dentro de las secuencias causales de las que el sujeto toma concia. La «eficacia» se presenta en su grado máximo en las relaciones que interesan directamente al propio cuerpo, y el fenomenismo está en las relaciones que interesan a las cosas entre sí. Pero se trata aún de dos polos indisolubles, puesto que cada secuencia participa a la vez tanto de la eficacia como del fenomenismo: las secuencias relativas al cuerpo propio son simplemente percibidas como dependientes sin más de la propia iniciativa y las secuencias exteriores como menos dependientes, aunque también ellas permanecen ligadas entre sí.

Sin embargo a partir del cuarto estadio y sobre todo del quinto se produce una ruptura de equilibrio. Algunas secuencias causales comienzan a disociarse ya en parte (cuarto estadio), ya completamente (quinto estadio) de la propia iniciativa, en cuanto la causalidad se objetiva y se especializa simultáneamente. Entonces el fenomenismo se diferencia de la eficacia y se transforma por tanto en causalidad física. Piaget tiene cuidado en añadir que la eficacia no desaparece del todo respecto a los objetos exteriores; sólo se confina en el ámbito de las conexiones de las que el niño toma conciencia, entre sus iniciativas y los movimientos de su cuerpo y sin duda también entre éstas y las de los otros cuerpos.

La causalidad de eficacia llega a ser así causalidad psicológica, no pudiendo aflorar ésta más que por oposición a la causalidad física. De hecho en la medida en que el niño descubre que ciertas relaciones se constituyen entre los objetos sin ningún influjo suyo, tanto más claramente toma conciencia de los poderes particulares que sus iniciativas, sus deseos o sus esfuerzos tienen sobre este cuerpo central y perpetuamente presente que es el cuerpo «propio»: la eficacia, que hasta entonces era atribuida a la propia actividad, se limita, y limitándose se precisa y se detiene, en el ámbito de todos los movimientos percibidos por el organismo. El sobrevenir en el cuarto estadio de las «causalidades representativas», es decir, de la capacidad de dominar la experiencia con los esquemas de la experiencia pasada, distingue más y asegura la especificidad y a la vez la conexión entre los contenidos subjetivos y objetivos. Ahora bien, según Piaget, la teoría humiana, totalmente inadecuada para estas últimas formas, no carece de cierta verosimilitud en el ámbito

de las formas incoativas. De hecho parece totalmente verosímil que el niño, apenas ha superado el nivel de los puros reflejos y comienza a elaborar sus esquemas en función de la experiencia, comience también a asociar las cosas entre sí; falta allí toda conexión racional; la asociación es puramente fenomenista y ello perdura hasta que los cuadros visuales no presenten la permanencia sustancial. Incluso el propio cuerpo se descubre poco a poco, conforme las necesidades biológicas y los contactos con el mundo externo obligan a fijar partes determinadas. ¿Se sigue de estos hechos que toda la persuasión sobre la causalidad se ha de atribuir, como quiere Hume, al hábito? Se seguiría a lo más que el mecanismo interior de las reacciones circulares primarias y secundarias —que son en nuestra terminología las organizaciones primarias y secundarias— sería reductible únicamente al *hábito;* pero no es así.

Realmente la reacción circular primaria implica, según Piaget, un factor de *organización* o de repetición *activa* que supera ya al hábito y que es ya una forma de asimilación que tiende a reproducir un «resultado interesante», es decir a encontrar un «efecto» idéntico al percibido anteriormente: es esta asimilación productora la que explica el surgir del hábito, y no viceversa como piensa Hume. Cuando el niño, habiendo provocado casualmente un fenómeno de interés, se afana en repetir su acción para hallar el resultado deseado, se puede admitir que este esfuerzo, que creará inmediatamente un hábito, constituye la forma más elemental de la relación causal. Sólo que la constitución de este esquema supone ya desde el principio que el sujeto establece una conexión entre el resultado percibido —poco importa que tal resultado se coloque en el mundo externo o sea inherente al propio cuerpo— y una cierta actitud de la actividad misma. Es pues la percepción de esta conexión, y no el automatismo que se convierte en hábito, lo que define para el niño la causalidad. Una tal conexión supone ciertamente una sanción experimental y en este punto el empirismo tiene razón (en el aristotelismo la teoría de la ἐπαγωγή afirma precisamente tal sanción); pero ello implica también la capacidad de conectar, por la que tiene lugar la asimilación reproductiva y generalizante y en general la organización intrínseca de los esquemas. Hume no ha descrito más que la corteza externa de los hechos. El hecho sobre el que él insiste, es decir que también el propio cuerpo es «descubierto» y aprehendido gradualmente, demuestra que la diferenciación de cualquier

objeto, por inmediato que éste pueda aparecer, no se adquiere más que gracias a una elaboración cada vez más compleja de los esquemas: es la organización de los esquemas y la intervención de la inteligencia elemental —por medio de la cogitativa—, la que constituye la causalidad perceptiva, y no la sola experiencia.

La introducción de la actividad del sujeto en las estruturaciones más primitivas de la percepción causal lleva a reconocer la parte de verdad que corresponde a la posición biraniana: solo que ésta, considerada en su conjunto, sirve para describir a lo más alguna situación priviligiada del adulto y no es realmente apta para reflejar la vida infantil en sus primeros pasos. Nosotros sabemos hoy por los trabajos de J. M. Baldwin, dice Piaget, qué difícil es atribuir al niño una intuición directa, explícita de su «yo» o una delimitación entre lo subjetivo y lo objetivo (B, 313). Se ha visto antes, con relación a la sustancia, que el primer presentarse de la realidad es según el contenido más vago del «algo es»; de igual modo la causalidad se presentará según la fórmula binaria también unificada: «algo actúa», «algo padece» sin poder distinguir inmediatamente lo que compete al objeto y al sujeto. Lo que es dado, al principio, es a lo más la conexión entre tal resultado y un sentimiento de tensión que afecta a la esfera total del sujeto. Pero lejos de constituir la intuición de la voluntad propia o de la acción del yo, es decir la intuición de una corriente de energía que se encamina desde el sujeto hacia el objeto, esta conexión constituye una toma de conciencia más bien en sentido centrípeto de la actividad asimiladora que incorpora el objeto a la acción propia. Por tanto la vida no se inicia con la intuición de la causalidad subjetiva, sino que los acontecimientos se desarrollan, como se ha demostrado contra el escepticismo humiano, a través de una toma de conciencia de las relaciones que se llegan a constituir progresivamente entre los esquemas de asimilación, antes de toda distinción explícita entre lo externo y lo interno. En otras palabras, la conciencia se desarrolla en el contacto con las cosas, pero en lugar de oponer un objeto y un sujeto, percibidos anteriormente en sí mismos, se apoya y se desarrolla a partir de las relaciones mutuas, dadas en los primeros contenidos, para diferenciarlos sucesívamente a cada uno por sí. Por tanto la causalidad es esencialmente percibida como continuación a una elaboración intelectual que tiene como punto de apoyo, como se decía, la unidad de conciencia por parte del sujeto, y la constancia feno-

ménica de los esquemas perceptivos, por parte del objeto: son ellas las que hacen posible el «paso al límite» de la aprehensión intelectual de la que la percepción recibe su último y propio fundamento de unidad y de significado.

Y la fenomenología elemental puede pararse aquí.

Las reflexiones precedentes tendrían necesidad de ulteriores profundizaciones. Sin embargo, también así, como han sido presentadas, demuestran suficientemente, creo, cómo sólo en una filosofía estrictamente realista y sustancialista se puede pretender analizar una experiencia real de la causalidad, si la experiencia de la causalidad puede surgir solamente en un «sujeto» ya constituido como realidad y sustancia, en cuanto él se pone en comunión real (físico-ontológica) con «objetos» o situaciones objetivas que se han de referir igualmente a otras realidades y sustancias.

El primer problema metafísico es el del ser y de la sustancia, no el de la causalidad; de igual manera que los primeros contenidos de conciencia dicen relación al ser y a la sustancia, y solamente después, y en dependencia de la sustancia, al tender y al actuar. Sigue de ello que es imposible intentar una justificación de la causalidad, tanto como relación ontológica, cuanto como experiencia del sujeto, sin pasar antes a través de una determinada concepción de la realidad y de la sustancia.

Y valga como confirmación histórica la misma conducta de Hume, quien pasó a la crítica y a la negación de la idea de poder y de conexión real sólo después de haber vaciado de todo contenido ontológico a la idea de sustancia y al Yo mismo: el Yo desguarnecido, carente de toda consistencia interna, se identifica sucesivamente con los actos del momento presente y con ellos se rompe y desaparece, para reaparecer en el instante siguiente otro yo bajo otros actos [52].

52. Cfr.: A. CARLINI, *L'attualismo scettico del Trattato di Hume;* cfr. especialmente 359 y 366 ss.

Hume mismo sentía toda la soledad de este «Yo» depauperado, y volvía a hablar de ella en el Apéndice al Tratado, confesando que «después de una atenta revisión de la sección que decía relación a la *identidad personal,* me hallo en un laberinto total que confieso no saber ni cómo corregir mis opiniones anteriores, ni cómo hacerlas coherentes». Después compendia su posición: «cuando hablamos del Yo o de la *sustancia,* debemos tener una idea unida a estos términos, si estos son de algún modo inteligibles. Pero toda idea deriva de impresiones precedentes. Ahora bien, nosotros no tenemos ninguna impresión del Yo o de la sustancia, como de algo simple e individual. Nosotros no tenemos, pues, ninguna idea de ellos en este sentido... Cuando reflexiono sobre mí mismo, no percibo jamás este *mí,* sin una o más percepciones. Es el conjunto de éstas pues, lo que forma el yo» (SB, 633-634). Es importante hacer notar que en Hume falta una experiencia del «poder» de la «energía», de la «conexión real», porque él no logra fundamentar la identidad personal en el cuerpo de la experiencia, y esto porque precedentemente había dicho que la sustancia no tenía, en términos de impresión y de ideas, ningún contenido inteligible. Por tanto la cuestión central, para la posibilidad de la experiencia causal, está toda en el ver si es verdadera esta repetición humiana de Höffding: *«W'ir selbst'oder 'uns're Natur'sind auf jeder gegebenen Stufe diejenige Eigenschaften und Dispositionem, in deren Besitz sich unsre Bewusstsinserscheinungen erweisen»* (B, 314; la letra cursiva es de Höffding). La letra cursiva desenmascara el tácito presupuesto de toda filosofía que se inspira en Kant: el de que la sustancia debería ser congnoscible sólo en el caso de que fuese *separable* de los accidentes y de la misma forma el noumeno respecto a los fenómenos. Presupuesto gratuito en términos generales, absurdo en el ámbito metafísico y que después ha sido denegado por la fenomenología contemporánea en el terreno de la experiencia inmediata.

Hay por tanto un doble error y una doble raíz de insuficiencia en el método biraniano; sobre todo la pretensión de poder fundamentar críticamente el origen (psicológico) y la derivación de las categorías, prescindiendo de asegurar las condiciones metafísicas de la misma; y además el hacer pasar (contra Descartes) la causalidad por delante de la sustancia; por esto es de admirar la agudeza de aquellos críticos que niegan que Maine de Biran haya logrado poner en el centro del alma una potencia capaz de poseerse y de dominarse, a través de la que pudiera ofrecer, como se pretendía, un lugar para la causalidad (Brunschvicg).

El camino para alcanzar la realidad debe ser *directo,* el del pensamiento clásico, según el cual el querer sigue al conocer y éste al ser del sujeto y del objeto; los caminos «oblicuos» llegarán a lo más a calmar la inquietud espiritual de quien se ha puesto a recorrerlos pero jamás lograrán la evidencia racional.

La sustancia, e igualmente la causa, no son ni contenidos totalmente separables de las percepciones, ni se reducen al conjunto de

las percepciones: por el contrario, son formas y modos de unidad inteligible que la mente descubre *dentro* de los complejos fenoménicos, presentes en la conciencia. Cómo los descubra la mente de hecho, se ha dicho ya y ahora se precisará, desde un punto de vista estrictamente compendioso de todo el trabajo, en la conclusión.

CONCLUSION

1. Fenomenología y Metafísica

a) *Aprehensión y percepción del ente*

Objeto y función de la metafísica es la determinación de algunos conceptos y relaciones fundamentales que valen para el ser en cuanto ser, respecto a los cuales todos los otros conceptos y relaciones que forman los campos especializados del conocer se plantean como «casos» particulares e inadecuados. El conocimiento metafísico es la única penetración inteligible del ser que es adecuada, y sus determinaciones no son por tanto preterparticulares —evito el término «universales»— sólo y sobre todo porque valen para «todos» los seres en su universalidad, sino más bien porque abarcan en el propio contenido lo que el ente contiene como ser. Gato, mosca, tilo, azufre, hombre... son contenidos ideales cerrados en sí mismos y en tanto se determinan como «sujetos» en cuanto se delimitan cada uno por sí y separan la propia causa de la de los otros. Así se puede conocer perfectamente qué es el azufre sin conocimiento adecuado alguno del tilo, del gato, de la mosca o del hombre; y no es ni siquiera necesario conocer a fondo todo el reino mineral al que pertenece el azufre. Pero una vez conocido el contenido del ser en cuanto ser y su estructura conceptual y real, se conoce la estructura y el contenido de todo ser y de todo el ser. El conocimiento metafísico lleva al espíritu a elevarse a un punto de consideración absoluta de la realidad que pueda ser consistente tanto respecto a la multiplicidad de los seres, cuanto a la variabilidad del ente singular, no por medio de una ocultación de tales condiciones reales del ser, sino porque contiene en sí sus razones supremas.

Esto hace suponer que cada noción particular queda dentro del

ser en cuanto ser, y la noción de ser queda como transcendente a todas como último principio de resolución inteligible de cualquier contenido, forma o modo de ser. La trascendencia de predicación de la noción de ente, una vez admitido que no es una simple universalidad lógica, supone que ella no abarca sólo los contenidos formales del ser (la esencia), sino también los contenidos existenciales de los que la determinación de la esencia está obligada a prescindir. Es una trascendencia, la de la noción metafísica, de riqueza y no de pobreza.

Esta opulencia suya, además, no se funda tanto sobre la cantidad o densidad del contenido, cuanto sobre la cualidad del mismo; por el hecho de que todo conocimiento especializado, vulgar o científico, abarca un aspecto particular del ente, por ello mismo queda impedido el conocimiento del ente en cuanto ente: retiene sólo una *posibilidad*. Si toda esencia particular es sólo una posibilidad del ente, el conocimiento del ente como ente, supera al conocimiento de la esencia en cuanto que, sobre la posibilidad, añade la consideración de la actualización real o bien de su realización de hecho como «sínolo» de esencia y existencia.

La realización de hecho del ente no consta a la mente humana más que sobre el fundamento de la experiencia inmediata o percepción. Se puede sostener entonces tanto que la percepción no se hace presente a la conciencia en sus objetos más que por una cierta integración metafísica, cuanto que, por contraposición, el mismo «planteamiento» metafísico de lo real incluye una referencia explícita a las condiciones fenoménicas que tiene el objeto en la percepción.

Es verdad pues, como quiere Aristóteles, que la metafísica se construye y se mantiene firme en su absolutez porque se sostiene sobre principios, no de ésta o de aquella forma de ser, sino del ser en cuanto ser; pero no es menos verdad que la mente no alcanzaría concepción alguna del ser, en cuanto ser, si la percepción no pusiese al alma en contacto inmediato con el ejercicio del ser. Por ello la Fenomenología, como teoría general de la percepción, es un propegómeno de la misma fundamentación metafísica en general, como de los problemas metafísicos especiales. El planteamiento fenomenológico de los problemas metafísicos no pretende anticipar la solución de los mismos, sino más bien sugerir con su forma de estructura, en la que la multiplicidad fenoménica aparece unificada,

la posibilidad y la dirección de aquella unificación inteligible comprensiva que es la solución metafísica. La Fenomenología y la Metafísica, así entendidas, se corresponden como lo interno y lo externo de un mismo edificio: para nosotros, que sólo podemos penetrar la realidad desde fuera, la Fenomenología nos proporciona un primer e indispensable punto de apoyo para la interpretación metafísica de lo real.

Es oportuno, tras delinear, aunque de forma elemental, los contenidos y las funciones presentes en el acto perceptivo, el poner de relieve el modo cómo en la percepción se fijan los objetos en el alma de manera que se hacen presentes según la propia actualidad de ser, y cómo la noción de ser y sus primeras determinaciones obtienen una referencia inmediata a la realidad.

* * *

b) *La integración perceptiva*

Sensación y percepción —el binomio de la controversia contemporánea— reclaman respectívamente el binomio de conocimiento especializado y conocimiento metafísico. La sensación y la ciencia especializada se limitan a un contenido excluyendo los otros, no sólo los de esferas cognoscitivas diversas, sino de la misma esfera; aún más, es sólo por medio de este aislamiento por el que se pueden afirmar en el propio contenido. Por el contrario, la percepción y la metafísica se afirman como conocimientos totalitarios y totalizantes, como plexos unificados de contenidos fenoménicos, en el sentido de que en ella se cumple propiamente el fin de nuestro νοῦς de llegar a ser en cierto modo «toda» la cosa en la percepción y «todas» las cosas en el conocimiento metafísico [1]. Del mismo modo que la percepción es el conocimiento integral en el plano de la sensibilidad, así la metafísica lo es en el de la inteligibilidad pura. El conocimiento metafísico presenta lo real en su totalidad inteligible; la percepción realiza la totalidad del ser tal cual es dado en su concreción. Bajo ambos aspectos, metafísico y perceptivo —abstracto y concreto— la aprehensión del ser está caracterizada

1. *De Anima,* III, 8, 431 *b,* 21-23.

por las cualidades opuestas pero no directamente contrarias, al menos en la interpretación dada aquí, que son la *inmediatez fenoménica y la construcción funcional*. El objeto de la percepción y de la metafísica se hace presente en la mente como una unidad estructurada desde lo múltiple experimental o inteligible que está como fundamento de la aprehensión global en ambos órdenes.

Puesta ya fuera de debate la inmediatez fenoménica, prestemos atención por unos momentos a la *integración* a la que atienden las funciones.

El empirismo admite la integración; aún más, hace de élla un omnipotente *deus ex machina* que une desde lo exterior los trozos dispersos de la experiencia para formar indiferentemente cualquier síntesis: integración totalmente extrínseca que suprime la unidad intrínseca del objeto.

También el apriorismo, en sus distintas formas desde Kant hasta el actualismo, introduce la integración; pero élla o se queda en una pura proyección exterior de lo inteligible y no se diferencia de él (idealismo), o es totalmente heterogénea de manera que no llega a realizar con él aquella correspondencia por la que existe unidad en la integración de lo múltiple (dualismo kantiano).

Existe verdadera integración sólo cuando la experiencia puede dejarse penetrar por lo inteligible y lo inteligible puede ser incorporado a la experiencia. Y existe integración no sólo de experiencia e inteligencia, sino dentro mismo de los planos objetivos de inteligencia y de experiencia, por lo que queda abierta, no sólo la posibilidad de una correspondencia en general entre la experiencia y la inteligencia, sino de una aún más particular entre campos o formas de experiencia y campos o formas de conocimiento sistemático. Las ciencias, y a su modo también algunas partes de la filosofía, organizan tales correspondencias «regionales» del ser; sin embargo a la metafísica no le interesa más que la correspondencia entre el aparecer y el ser, como tal. Ella deja a la presentación fenoménica su nativa integridad y no excluye nada del influjo benéfico de su penetración inteligible. Se llega así a la conclusión, interesantísima para el realismo, aún cuando pueda sonar a extraña, de que el «dato» no está nunca tan integral e inmediatamente «dado», como cuando se presenta a la elaboración metafísica. El ser «dado» es proporcional al «ser considerado»; para la metafísica, que considera no esta

o aquella forma, este o aquel modo de ser, sino al ente en la totalidad de la integración fenoménica, el ser ha de ofrecerse sin restricciones ni paréntesis, según su plena expansión.

«Ser dado» y «ser aprehendido» aparecen como correlativos: ¿no es éste otro círculo vicioso y otro *deus ex machina?* En absoluto, puesto que las condiciones, por las que el ser es dado en un orden y aprehendido en el otro, no son ni totalmente idénticas y coincidentes, ni totalmente distintas o dispares, sino distintas e intercomunicantes; por ello queda a salvo la distinción de los grados funcionales y de los planos objetivos y asegurada la correspondencia entre percepción e inteligencia, entre integración fenoménica e integración ontológica.

La *integración fenoménica* o perceptiva puede ser considerada ya como *proceso histórico,* o sea a partir del primer despertarse de la conciencia hasta su madurez; ya como *acto* que se pone cada vez que la mente se aplica a lo concreto. Tanto el proceso como el acto tienen lugar por integración.

A) La percepción, considerada como *proceso* histórico, supone un reunirse, adaptándose cada vez más entre sí, de procesos múltiples que, en el encuentro del sujeto con el objeto y en la presencia que tiene el sujeto de sí y de sus contenidos en el desarrollo de la vida, provocan la integración que se ha explicado como «crisis de desarrollo», «emergencia» y «paso al límite». En estos encuentros, el primer proceso hace de fundamento principal —no siempre exclusivo—; el segundo como actualización nueva y expresión propia de la originalidad de la vida y del conocimiento. Indico los principales de estos encuentros, según parejas comunicantes:

1) *Procesos físicos* (intencionales) y *procesos fisiológicos* en la estimulación sensorial. Por desgracia nos encontramos totalmente a oscuras respecto a la naturaleza de estos dos procesos que causan el primer despertar de la conciencia. Pero, en general, tenemos la certeza del hecho; y hoy sabemos, en particular, que el proceso físico se refiere —si es lejano, sólo mediatamente— al cuerpo exterior, inmediatamente a las modificaciones que el estímulo produce sobre la superficie (de contacto) del órgano del sentido. De este modo la objetivación, incluso de estas cualidades estrictamente sensibles, tiene sus cautelas y exige en rigor la puesta en acto de la aprehensión

del objeto como tal, como para las otras cualidades perceptivas (crítica a la *Konstanzannahme*).

2) *Procesos fisiológicos y procesos psíquicos.* El hecho de la conexión real y correspondencia está puesto fuera de duda por la psicología normal y patológica desde los tiempos de Sto. Tomás [2]. La naturaleza y la modalidad de la correspondencia son —y probablemente, como las primeras, lo serán siempre— casi desconocidas (crítica al principio de las «formas físicas» de W. Köhler).

3) *Procesos de cualidades sensoriales específicas y de organizaciones primarias.* El modo de presentarse y de actuar del estímulo físico, como también la anatomía de los órganos periféricos de los sentidos particulares, no logran dar razón de la percepción evidente del continuo, el cual desde el punto de vista funcional tiene un origen propiamente central (la «contracción» espacial y temporal del sentido común y de la fantasía, o memoria primaria). Es éste uno de los problemas más difíciles y oscuros sobre el que pueden arrojar alguna luz las soluciones aristotelizantes modernas (Stumpe, Lindworsky, Selz y Weizsäcker): el mismo Filósofo había expuesto audazmente el punto crucial con su teoría de la fantasía y del fantasma como κίνησις γιγνομένη.

4) *Procesos de organización primaria y de organización secundaria.* Muchos de ellos pueden caer en el ámbito de la conciencia, en la cual, al menos una vez, todos han de presentarse. Como el estadio precedente conducía a la percepción del continuo como tal, el presente explica la separación de este continuo en sus objetos. En él operan, después de haber sido un efecto, los *esquemas* perceptivos y se delinea un primer grado de inconmensurabilidad objetiva, el de forma y contenido concreto *(teoría de la cogitativa).*

5) *Procesos de organización secundaria y procesos intelectivos.* El momento inicial de la conexión es dado aún por la función «collativa» de la cogitativa que, por una parte, confiere a los esquemas la estructura definitiva y por otra, bajo la dirección de la inteligencia, organiza los contenidos de percepción en correspondencia con las clasificaciones nocionales. El momento central es dado por

2. *S. Theol.*, 1.ª, q, 84, a 7.

la subordinación activa que ejerce la inteligencia sobre las funciones cognoscitivas inferiores, y en particular sobre la cogitativa *(teoría de la «conversio ad phantasmata»).*

Tales son los procesos que forman el ambiente psíquico necesario y habitual de la percepción.

B) El *acto* de la percepción *hic et nunc* depende de una función compromiso donde hay que ver los momentos más sobresalientes en la impresión sensorial actual, en la integración del esquema perceptivo y en la «conversio ad phantasmata» de la inteligencia [3]. La impresión sensorial funda la persuasión de existencia; la integración del esquema despliega la esencia en concreto; la «conversio ad phantasmata» objetiviza la esencia en concreto según un contenido definido en el campo del ser.

Cada uno de estos tres momentos, mientras centra en sí un contenido inderivable, está a su vez condicionado por los otros, precisamente porque es un momento de una situación psíquica global. El campo de la percepción no está por tanto totalmente a merced de la δόξα, como quería Platón, sino que puede captar lo verdadero y ser conocimiento verdadero en cuanto en él se difunde una cierta irradiación de la inteligencia. Esto tiene lugar cuando el compromiso entre los tres momentos cruciales se hace según las proporciones que se muestran prácticamente adecuadas.

3. Para St. Tomás, como he dicho insistentemente tratando de la percepción de lo concreto corporal y espiritual, la unidad de conciencia del sujeto funda la misma posibilidad de la unificación perceptiva, en cuanto el entendimiento tiene en sí presentes y puede *continuarse* en los fantasmas: el término es de St. Tomás que lo usó en la polémica averroísta y el valor gnoseológico de su instancia no ha sido quizá valorado aún como merece en beneficio del realismo. Según una proporción formulada ya por el mismo filósofo, los fantasmas son para el entendimiento lo que son las especies sensibles (αἰσθήματα) para los sentidos *(De Anima,* III, 7, 431 *a,* 14-15). El Angélico comenta así: «Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae, sive ipsius oculi: species autem intellecta comparatur ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad colaratum, quod est extra animan (.)... *Similis ergo continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma* quod in nobis est, et pontentiae visivae ad coloren qui est in lapide». *(Contra Gentiles,* II, 59; el contexto es polémico, pero no sobre el hecho psicológico de la «continuatio», sino sobre la pretensión averroísta.

Como el ente concreto es un «sínolo» real, así la percepción de lo concreto es un «sínolo gnoseológico» que contiene, según diversos grados de unificación, al objeto como un «dado». Y de la misma manera que existen en la naturaleza «sínolos» reales más o menos perfectos, así existen en el alma «sínolos» gnoseológicos más o menos adecuados: y entre éstos los más sujetos a inadecuación son, por razones evidentes, los «sínolos» perceptivos.

Sea como sea, el hecho de que la percepción pueda ser verdadera —y lo es sobre una amplia escala para algunas clases de objetos— y el hecho de que la misma aprehensión intelectiva se remita a la percepción, nos obliga a profundizar de un modo más sistemático el concepto de integración gnoseológica. La percepción resulta ser verdadera cuando tiene lugar la sutura entre lo concreto y lo abstracto, entre la presentación fenoménica y el contenido inteligible que se incorpora a ella. Ahora bien, el contenido inteligible que unifica la percepción surge en su seno por *abstracción*. Una gnoseología de la percepción no puede prescindir de la gnoseología de la abstracción.

* * *

c) *Percepción y abstracción*

Percepción y abstracción tanto difieren en el objeto propio —*singular* para la una, *universal* para la otra— cuanto se corresponden respecto a las funciones. Lo que se ha dicho sobre la íntima conexión entre percepción y abstracción en el proceso genético de la inducción que conduce a los universales y a los primeros principios, vale no menos para la constitución en sí de los universales. El pensamiento tomista muestra una adherencia tan viva a los problemas, que anticipa, hasta en los términos, algunas preocupaciones de la fenomenología contemporánea.

El comprender por abstracción es propio de la primera operación de la mente en la cual se aprehende la naturaleza de la cosa según su grado ontológico, y ello porque en ella sólo se puede prescindir mentalmente de otros contenidos que de hecho pueden estar unidos.

Sin embargo el juicio que ha de referir la verdad formal, ha de

referirse a las cosas unidas «per modum coniunctionis»; a las cosas distintas «per modum separationis», por lo que según Sto. Tomás al juicio no compete la «abstractio» sino la «separatio». La abstracción es propia de la primera aprehensión.

«Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse; in operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea quorum unum sine alio intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur» [4].

Sin embargo tal abstracción no se puede ejercer para todos los contenidos indistintamente: existen algunas «complexiones» objetivas y algunas relaciones inmediatas que se aprehenden necesariamente en su «conjunción».

«Prima quidem operatio (intellectus) respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet: sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens (...). (Sed) secundum primam operationem potest (intellectus) separare ea quae secundum rem separata non sunt; nec tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis secundum quod est actu, ut dicitur in IX Metaph., oportet quod ipsa natura vel quidditas rei, intelligatur vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus; vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per formas suas; vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per privationem locati; et hoc est illud ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur» [5].

4. *In Boeth, De Trinitate,* q. V, a. 3, ed. B. Decker, ad fidem Codicis Autographi, Leiden 1955, p. 183 s.: ha de leerse enteramente el denso artículo.

5. *In Boeth. De Trinitate,* loc. cit. 182.

La razón que aporta el Angélico es en sustancia el principio de la Totalidad, llevado al mundo inteligible y profundizado según todas las exigencias de la objetividad. Función de la abstracción es la de conducir a la contemplación de la esencia, la que cuando, como respecto al conocimiento humano, implica una complejidad de contenidos, se presenta como un conjunto de aptitudes o relaciones tanto en su interior como hacia el exterior. El núcleo esencial funda las relaciones con lo exterior y por tanto no depende de ellas: a partir de tales relaciones la esencia no contrae ninguna modificación constitutiva; en consecuencia se puede realizar una abstracción perfecta que alcanza únicamente el núcleo esencial, a partir de tales relaciones.

Sin embargo no es posible realizar la abstracción partiendo de la consideración de aquello que tiene un orden intrínseco a la esencia.

Para el Angélico son conexiones intrínsecas sólo aquellas conexiones estrictamente «naturales»: las artificiales son extrínsecas, y por tanto separables y transportables. La primera forma de conexión intrínseca es la de la «parte» al «todo»; siguen la conexión que tiene la forma respecto a su materia y el accidente respecto a su sujeto. No se puede aprehender una parte más que *dentro* del todo, ni la forma si no es *con* su materia, ni un accidente si no es *juntamente* con el sujeto al que inhiere. La aprehensión es una «comprensión» de cuanto se presenta como naturalmente conexo y recíprocamente condicionado. El modo de «aparecer» no es más que un reflejo o expresión del modo de ser.

«Quando ergo secundum hoc per quod constituitur ratio naturae per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine alio intelligi non potest; sive (a) sit coniuncta coniunctione illa qua *pars* coniungitur *toti* sicut pes *non* potest intelligi sine intellectu animalis, quia id a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo a quo animal est animal; sive (b) etiam sit coniuncta per modum quo forma coniungitur *materiae,* sicut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simul non potest intelligi sine naso; sive (c) sint secundum rem separata sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii quamvis illae relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem natu-

rae, tunc unum [6] potest ab altero abstrahi per intellectum ut simut eo intelligatur: non solum si sint separata secundum rem ut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, et animal sine pede, se non e converso». *(Loc. cit.,* 358-359).

Los modos fundamentales de conexión natural se reducen a dos: *parte* y *todo, forma y materia,* puesto que también los accidentes están con respecto al sujeto como forma y materia. Frente a la psicología contemporánea dividida entre los defensores del principio de la «totalidad» y los defensores del principio de la «forma», Sto. Tomás reconoce, con Aristóteles, que los dos principios son irreductibles y que ambos deben conservarse si se quiere asimilar el contenido de los objetos según la riqueza e intrinsicidad que los caracteriza. Existen por tanto *dos* formas de abstracción.

«Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum secundum rem secundum duos modos coniunctionis praedictos, scil. qua pars et totum coniungitur, sive forma et materia; *duplex* est *abstractio: una qua forma abstrabitur a materia, alia qua totum a partibus* (...); una quae respondet unioni formae et materiae, vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili, alia quae respondet unioni partis et totius et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus quae non sunt partes speciei sed sunt partes accidentales» *(Loc. cit.,* 360).

De aquí se puede pensar que la conexión de «forma y materia» es más primitiva que la de «parte y todo», y que corresponde al principio de la Gestalt, y en consecuencia tiene una aplicación restringida a las «formas inmediatas»; mientras el principio de la totalidad consideraría las complejidades ontológicas (o perceptivas) donde pueden hacer de «partes» las estructuras de orden elemental, tales como la mano respecto al cuerpo entero, una rama respecto al árbol. Y así, como la percepción del árbol entero implica la apren-

6. Aquí las ediciones Parm. De Maria y Mandonnet un *«non»* que me parece que destruye el sentido pretendido expresamente. Tal *«non»* falta en el Autógrafo Vaticano.

hensión de la organización inmediata (primaria) de las partes en sí y de la (secundaria) que las partes obtienen en el todo, la percepción de una forma simple emerge de por sí con la única referencia a la materia.

Me parece que la interpretación no se aleja del todo del texto tomista y tiene la ventaja de satisfacer, incluso en los términos, a las exigencias actuales del problema. Sin embargo es más probable que las dos conexiones (parte-todo, forma-materia) no se correspondan ni se subordinen directamente, sino que expresen dos formas de constitución del ser que son inderivables entre sí: la constitución esencial de materia y forma y la constitución integral de las partes en el todo.

«Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum definitione ponitur totum: vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo, vel littera sine syllaba, vel elementum sine mixto» (*loc. cit.* 360-361).

Se viene por tanto a afirmar del modo más explícito que a la multiplicidad exterior corresponden en nuestro conocimiento formas inmediatas de «delimitación» de los objetos y que los objetos de conocimiento se establecen como complejos interiormente unificados por dos caminos: o como todo *desde* las partes, o como forma *en* materia. Los «todos» y las «formas» han de considerarse gnoseológicamente inmediatos allí donde las partes, según la terminología gestaltista, resultan «pertenecientes», es decir solidarias, en el ser y en la naturaleza, cada una de su todo natural: allí donde la «forma» resulte intrínsecamente ligada a la materia y la materia constituya con la forma un único objeto tanto de conocimiento como de ser.

De este modo la abstracción no es ya aquella forma de separación que se quiere hacer creer: el Angélico distingue expresamente abstracción y separación, tanto que adscribe al juicio la separación y reserva la abstracción para la aprehensión; la abstracción es más bien un elevarse a la contemplación de la estructura de los objetos que la luz del entendimiento tiene asegurada en sí por encima de la contingencia y de la provisionalidad de la experiencia. Aquellas cosas que están unidas por naturaleza permanecen unidas tanto en la percepción como en la aprehensión intelectual; y de la misma manera que ésta surge sobre el fundamento de aquella, así la misma percepción, cuando la aprehensión intelectual se ha fijado, recibe de rechazo una mayor consistencia e «incisividad fenoménica», aquella que Michotte atribuye a la «incorporación del significado».

La noción clásica de abstracción señala sobre todo el fijarse definitivo en el alma de los objetos, la unificación inteligible, no la separación de los principios de la realidad. Sin embargo a diferencia de las teorías modernas distingue, en el constituirse de las síntesis objetivas, la «pertenencia» de hecho de aquella de derecho: es sólo esta última la que justifica la conservación de las partes en el todo y de la forma en la materia. Así como los objetos en el campo ontológico tienen una única naturaleza y una única forma de «totalidad» y puesto que el ser se funda sobre la unidad y sobre la indivisión, unas pueden ser las «conjunciones fenoménicas», otras las inteligibles. La «estructura fenoménica», que está fundada sobre las dualidades exteriores del ser (cantidad y cualidad), está sujeta a un cierto ámbito de variaciones, que el estado actual de los cambios físicos puede determinar en los objetos; sin embargo la estructura inteligible es inmutable (*Cfr.:* polémica con Orestano).

Las «conjunciones fenoménicas» de un mismo objeto, tomado aisladamente, pueden por tanto ser múltiples y diversas; la estructura inteligible es única y «subyace» a todas igualmente. Cómo pueda provenir después la multiplicidad de las actualizaciones fenoménicas a partir de la unidad ontológica de la esencia, y cómo se pueda alcanzar la unidad de la esencia inteligible a partir de la multiplicidad de las actualizaciones fenoménicas, no lo podemos decir a priori, sino sólo a posteriori, es decir, a partir de los contenidos de percepción. Para nosotros, tanto el problema metafísico del actualizarse del ser finito, como el gnoseológico de la determinación de la esencia, parten del hecho de la percepción y después caminan junto a él sosteniéndose mutuamente de modo que cuanto aparece como adquirido en un campo, llega a ser el sostén de un posible progreso en el otro campo. La percepción no tiene determinación alguna o valor de hecho sin la abstracción, ni ésta tiene contenido alguno de realidad sin la percepción a la que más o menos directamente pueda referirse. Una fenomenología pura y una metafísica (como *Wesensschau* «pura») no se dan.

* * *

d) *Grados de integración perceptiva y de aprehensión abstractiva*

Abstracción y percepción viven la una en la otra, pero no tan compenetradas que la inteligencia no pueda romper el círculo y alcanzar en ocasiones, por cuenta suya, los valores inteligibles puros: una cosa es de hecho la percepción de lo inteligible concreto, por ejemplo Calias, y otra la aprehensión del abstracto el «hombre». En la percepción, lo inteligible está tan inmerso en la concreción que se trata más de un acto propio de la cogitativa, que de la inteligencia. El acto propio de la inteligencia es la aprehensión de lo necesario y de lo inmutable y de cuanto forma la estructura interior del ser. Percepción e intelección están entre sí casi como conocimiento material y conocimiento formal, conocimiento de hecho y conocimiento de derecho. La una no se podrá jamás reducir a la otra: en la segunda el hombre realiza la operación específica de su especie que está tan ennoblecida que arrastra a un grado superior incluso a la cogitativa que señala el límite extremo del conocimiento sensible.

Sin embargo en el hombre la «emergencia» de la inteligencia no alcanza más que una autonomía relativa y por esto se habla de inseparabilidad de percepción y abstracción y de coesencialidad entre pensamiento vivido y pensamiento abstracto (Varisco), entre categorías materiales y categorías formales (Carlini). ¿Cómo se entienden la inseparabilidad y la coesencialidad? ¿Cómo se inserta la unidad inteligible dentro de la unidad fenoménica?

La conexión entre el contenido perceptivo y el inteligible puede tener lugar de dos formas o, mejor, en dos planos: en el proceso inicial que da origen a lo inteligible; y en el proceso terminal que objetiva al inteligible en los contenidos de percepción. El primero es el plano del conocimiento inmediato, el segundo el del conocimiento reflejo. Ahora bien, en cuanto el Aristotelismo tomista no es platonismo o racionalismo, sostiene que el *principio* de cualquier conocimiento está en el sentido; al menos en esta vida la continuidad de sentido e inteligencia no es menos clara que la existente entre alma y cuerpo, de la que es un reflejo. Pero en cuanto el Aristotelismo no es un Empirismo, sostiene que el *término* del conocer, o bien su fundación objetiva, puede hacerse de modos diversos a tenor de la naturaleza de los objetos. Otro admirable artículo de Sto. Tomás plantea el problema con toda evidencia: «In qualibet

cognitione —dice el Angélico— duo est considerare: scil. principium et terminum. *Principium* quidem ad aprehensionem pertinet, *terminus* autem ad judicium; ibi enim cognitio perficitur. *Principium* igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus: a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivae potentiae ut objecta, ut dicitur in III De Anima. Sed *terminus* cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque est in imaginatione, quandoque in solo intellectu» [7].

Existe una forma de conocimiento que tiene una confrontación *adecuada* con los contenidos de la percepción y ésta se construye con una referencia explícita y propia a los datos fenoménicos inmediatos: tal es el campo de las ciencias físicas, las cuales consideran a la naturaleza según las cualidades sensibles y sus múltiples cambios. En esta primera esfera del conocimiento el entendimiento no puede dar pasos importantes por cuenta propia y debe apoyarse con absoluta docilidad en la experiencia. El Angélico enuncia aquí el principio del realismo de las ciencias experimentales: «Quandoque enim proprietates et accidentia rei, quae sensu demonstrantur, *sufficienter exprimunt* naturan rei, et tunc oportet quod judicium de re vera, quod facit intellectus conformetur his quae sensus de re demonstrat; et huiusmodi sunt omnes res naturales, quae sunt determinatae ad materiam sensibilem; et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus secundum quod sensus eas demonstrat, ut patet in III Coeli et Mundi; et qui sensum negligit in naturalibus incidit in errorem. Et haec sunt naturalia quae sunt concreta cum materia sensibili et motu et secundum esse et secundum considerationem» *(loc. cit.,* 216).

El conocimiento físico constituye el PRIMER GRADO de abstracción. En él se prescinde solamente de las características individuales; se retienen las cualidades sensibles y las modificaciones naturales

7. *In Boeth. De Trinitate,* q. VI, a. 2, ed. cit. III, 378-379. Para la teoría aristotélica en la que se inspira el Angélico: *De Anima* III, 7, 431 *b,* 12 ss. Otros textos importantes para lograr una teoría tomista de la abstracción: 1.ª, q. 40, a. 2; q. 85, a. 1 ad 1, ad 2; *De Veritate,* q. X, a. 4, y ad 6; *In III De Anima,* lect. 8, nn. 716-717.

(alteración, aumento y disminución, generación y corrupción) las cuales caracterizan la esencia de las cosas materiales.

Un grado superior de abstracción y un plano más estable de conocimiento viene dado en la matemática, la cual considera la naturaleza sensible más allá de la sensibilidad de sus atributos, fijándose en la cantidad pura, como objeto del cálculo y de propiedades espaciales inteligibles. Puesto que la cantidad es siempre un atributo de la corporeidad, la objetivación de la matemática precisa de una referencia fenoménica, pero no en los datos de percepción, que ofrece siempre cantidades cualificadas, sino en las construcciones y representaciones puras de la fantasía. En los razonamientos matemáticos nos ayudamos con representaciones de figuras que constan de líneas y dimesiones puras. La matemática no tiene necesidad de concreción de datos, sino de concreción en las ilaciones mentales: «Quaedam vero sunt quorum judicium non dependet ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum deffinitivam rationem sunt a materia sensibili abstracta. Iudicium autem potissimum de unaquaque re fit secundum eius deffinitivam rationem. Sed quia secundum eius deffinitivam rationem non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili; et remotis sensibilibus conditionibus adhuc remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod judicium sumatur secundum id quod imaginatio demonstrat. Huiusmodi autem sunt mathematica» *(Loc. cit.,* 379).

Una es por tanto la forma de inteligibilidad de la cantidad natural y otra la de la matemática: en matemática, la línea recta y el plano tocan la esfera sólo en un punto; lo que no sucede en física porque en la naturaleza no se dan puntos, líneas y superficies, sino cuerpos tridimensionales los cuales se tocan según superficies continuas limitantes. «Et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum judicium terminari ad imaginationem non ad sensum, qua judicium mathematicum superat apprehensionem sensus: unde non est idem judicium quandoque de linea mathematica quod est de linea sensibili; sicut in hoc quod linea recta tangit sphaeram solum secundum punstum: quod convenit lineae separatae, non autem rectae lineae, ut dicitur in I *De Anima*» *(loc. cit.,* 216).

El TERCER y último grado de elevación intelectual es el conocimiento de aquellas cosas que no dependen de la materia en modo alguno, ni en cuanto al ser, ni en cuanto a la consideración. El conocimiento de tales cosas elevadísimas, como son las divinas, no puede referirse a los datos de los sentidos o de la imaginación; la experiencia sensible no nos puede garantizar más que el punto de partida. «Quaedam vero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu, et id quod cadit sub imaginatione; sicut illa quae omnino a materia non dependent neque secundum esse neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum judicium neque debet terminari ad imaginationem neque ad sensum. Sed tamen ex his quae sensu vel imaginatione apprehenduntur, in horum cognitionem devenimus (...con los tres métodos del Pseudo Dionisio: causalidad, remoción y eminencia). Uti ergo possumus in divinis sensu et imaginatione, sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet talia judicemus esse divina, qualia sunt quae sensus et imaginatio apprehendit» *(loc. cit.,* 216 s.).

Intentemos recoger las líneas maestras de esta compleja gnoseología. Todo conocimiento riguroso se cumple en la aprehensión de una esencia o bien en la abstracción de lo inteligible a partir de lo sensible concreto: los grados de certeza e inteligibilidad del objeto son los grados de abstracción de la materia que es raíz de contingencia en el orden existencial y de limitación en el esencial. En este punto la concepción tomista no es distante de la husserliana. La percepción, que está enteramente volcada hacia lo concreto existente, es la primera forma de conocimiento, pero no es ciencia; es concreción impregnada de la contingencia en la que la materia deja a los entes. La física, o ciencia experimental, señala el primer esfuerzo de liberación de esta esclavitud, en cuanto se deja «entre paréntesis» la existencia que pertenece a los individuos. La liberación se ha establecido más decididamente en la física moderna con la aplicación de la matemática al método físico: aplicación que quizá había sido formulada por el mismo Doctor Angélico [8]. La matemática concibe el experimento, y la física lo verifica con materiales apropiados. El conocimiento de las cosas divinas se establece más por contraste que por asimilación a los contenidos fenoménicos.

Tenemos por tanto que los grados de abstracción corresponden a las etapas de una liberación progresiva de lo inteligible desde la imagen, o mejor desde las *condiciones* de la imagen, en las que se

8. *In Boeth. De Trinitate,* q. V, a 3 ad 6.

refleja intencionalmente la contingencia de la materia. De este modo por un fenómeno curioso de convergencia espiritual tenemos que cuanto más nos alejamos de las condiciones inmediatas del dato, tanto más apresamos la realidad en sus contenidos más consistentes y profundos y la hacemos presente. Tal conocimiento tiene lugar sólo en el momento en que la cumbre de la mente puede ejercer el contacto intencional con el fondo íntimo de las cosas cambiables puesto que sólo el alma, la mente y la esencia son estables, no la percepción ni la imagen sensible. El concurso de la imagen concreta es predominante en el plano físico, el de la imagen pura en el matemático.

Y, para la metafísica, ¿cómo llega la imagen a dar el punto de partida? ¿cómo se asegura la metafísica después la emancipación?

El problema de una posibilidad «material» de la metafísica es siempre el de la determinación de los *«Urphänomena»* que están al inicio de los primeros contenidos ontológicos. La eidética husserliana está menos ligada a lo sensible que la física, pero lo está bastante más que la metafísica tomista y esto porque Husserl no ha concebido más que una forma *única* y uniforme de intencionalidad: de manera que ésta, permaneciendo cerrada tanto por debajo hacia la presentación concreta, como por alto hacia la fundación metafísica de las esencias, no ha podido salvarse del idealismo. El tomismo admite perfectamente tres formas de intencionalidad distintas ya en cuanto al proceso, como en cuanto al contenido, y por tanto no se cierra el círculo intencional.

* * *

2. Fenomenología de la metafísica

a) *Presentaciones fenoménicas y determinaciones reales*

Al tercer grado de abstracción pertenecen, junto con la metafísica de la que dependen, la lógica y la moral. La lógica realiza la forma más pura de conocimiento puesto que permanece encerrada en el campo de lo ideal: se ocupa de hecho de las relaciones que tienen entre sí los contenidos mentales y del modo de combinarlos para lograr en el pensamiento deductivo nuevos conocimientos. Lo

que interesa a la lógica no es el orden y el modo de *ser* de las cosas, sino el orden de las ideas y el modo de *significar*. La lógica es el conocimiento reflejo que la mente ejerce sobre las nociones de la metafísica y también de las otras ciencias las cuales se dirigen inmediatamente al ser real de las cosas. «Logicus enim —observa el Angélico— considerat absolute intentiones (...) Sed *naturalis et philosophus primus considerant essentias secundum quod habent esse in rebus;* et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiae et actus et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genera» [9].

Matemática y lógica, filosofía natural y metafísica forman dos grupos teóricos por sí de los que el uno se concentra sobre la esencia aislada, el otro sobre la esencia y el ser, según la pertenencia de lo uno a lo otro. No hay duda entonces de que mientras la matemática y la lógica podrán desarrollarse, al menos dentro de ciertos límites, por un dinamismo autónomo y fuera de las preocupaciones por una correspondencia con lo real; por su parte, la filosofía natural y la metafísica forman dos etapas o formas de *contemplación de la realidad* según que ésta se presenta en la existencia. La fenomenología que investiga cómo se presenta en la existencia la realidad, no puede ser extraña a la metafísica: sin embargo no es fácil mostrar en particular cómo introduce la fenomenología en los problemas metafísicos.

Intentemos aclarar un poco las cosas. Ante todo, si abstracción es penetración y unificación de contenidos, la física y la metafísica, que se desarrollan según grados diversos de abstracción, abarcan síntesis de contenidos de diversa densidad: en consecuencia los complejos fenoménicos que caen bajo ellas han de diferir en el *modo* de presentarse. El botánico que tiene que clasificar y definir las plantas, y el biólogo las distintas formas de la vida orgánica, precisan de determinaciones fenoménicas extensas y cuidadosas porque el científico ha de alcanzar la esencia particular, la «species specialissima». Ello obliga al físico a considerar únicamente la esencia, dejando fuera el modo de ser; aún más, el científico no abarca más que un aspecto de la misma esencia y hoy la especialización crea continuamente nuevas exigencias y limitaciones. Limitación a la esencia y a determinaciones particulares de la esencia, de manera que la ade-

9. *In Boeth. De Trinitate,* q. VI, a. 3, ed. Decker, p. 222, 14.

cuación que la ciencia adquiere en un campo comporta el sacrificio de la comprensión global de la esencia incluso para los campos afines al de la propia especialización. (Piénsese, dentro de la biología, en el grupo: Química orgánica, Fisiología, Embriología, Anatomía comparada, Botánica, Zoología, Anatomía normal, Antropología, Genética...).

Sin embargo la metafísica ha de considerar la esencia en su totalidad y en cuanto es una «capacidad de ser». Mientras la física se extiende en torno a las manifestaciones fenoménicas, la metafísica tiende a fijar el núcleo de ser que es razón y fundamento último de todo el complejo fenoménico. Puesto que las razones últimas son las más universales en la intención y las más íntimas en la operación, ellas están presentes, o pueden hallarse, incluso en las presentaciones fenoménicas más ordinarias. En otras palabras: el experimento técnico es propio de la ciencia; para la metafísica pueden ser suficientes incluso las presentaciones inmediatas, siempre que estén fundadas como objetivas. Por esto se comprende cómo el progreso de la técnica, mientras puede tener repercusiones relevantes, aún más, revolucionarias, respecto a la ciencia, no trae de por sí ninguna contribución directa a la metafísica; sino que más bien, en cuanto contribuye a ampliar el campo de la especialización, puede alejar de ella porque rompe aquella visión de conjunto de la que la metafísica se alimenta.

Las presentaciones fenoménicas a partir de las que se levanta la metafísica son pues complejos perceptivos inmediatos en los cuales se intenta captar no el contenido estético, formal, utilitario o técnico, sino la *expresión* de una «forma» y del «modo de ser» que se hace presente al exterior con semblanzas y estructuras que se han de considerar semejantes, análogas, correspondientes a las del ser en sí. Profundicemos un poco más en el problema.

Entre los contenidos metafísicos, algunos tienen correspondencia fenoménica propia. Tenemos como nociones metafísicas fundamentales: ente, esencia, acto de ser, los otros cuatro trascendentales, la sustancia y las categorías, acto y potencia, materia y forma, causa y efecto; añádanse Dios y las cosas divinas del orden natural. Para esta última clase Sto. Tomás ha excluido ya una correspondencia fenoménica.

Respecto a las otras clases, la primera noción, el ente, como «lo que tiene el ser», tiene como sustrato fenoménico propio, suficiente

y adecuado, *toda* la experiencia y *cada percepción:* en toda percepción hay algo que se da en el ejercicio de la existencia; algo que tiene el acto de ser, sustancia o accidente. El inicio de la metafísica se confunde con el primer despertar de la conciencia cuando el alma advierte por primera vez que «algo hay».

El acto de ser, en el sentido ya indicado, no tiene una propia referencia nocional y es un contenido dialécticamente vacío para nuestra mente, la cual no participa del conocimiento de los decretos divinos a los que está subordinada la existencia.

El campo de análisis de la investigación metafísica es la esencia, el *ens nominaliter sumptum,* en cuanto es sujeto real que tiene el acto de ser: no en cuanto es tal o tal otra esencia, cuerpo, vegetal, animal, sino en cuanto sostiene en sí el ser y manifiesta las propiedades del ser.

La esencia, tomada en su trascendencia, tiene la amplitud del ente; la presentación fenoménica de la esencia no plantea por ello ningún problema nuevo: la esencia se halla dondequiera está el ser, cualquiera sea su forma de realización. Salvo por medio de la esencia, se hace evidente una inadecuación entre pensamiento y contenido fenoménico que no era aún manifiesta en el ente. El ente, en el sentido participial, importa el ejercicio del acto de ser; la esencia dice sólo el sujeto que es o *puede* ser; ahora bien, las presentaciones fenoménicas se refieren directamente a lo que existe actualmente y nada pueden asegurar acerca de la estructura fenoménica de lo que *puede* existir. Sin embargo el contenido metafísico de lo que *puede* existir no es menos consistente en su interior de cuanto pueda serlo lo que es de hecho existente. Esto hace pensar que la presentación fenoménica sigue siendo extrínseca respecto al contenido metafísico como tal; más aún si el contenido metafísico puede permanecer consistente en sí, incluso en ausencia de un contenido fenoménico propio; y puesto que la estructura del ente posible, como esencia, no es menos que la esencia del ente real, esto es signo de que la estructura del ente real tiene un propio fundamento suyo en las relaciones internas de la esencia, no en su referencia fenoménica. Se ha visto que la referencia de la esencia *quoad judicium* permanece dentro de lo inteligible y por esto puede transcender la experiencia.

* * *

b) *La delimitación interna del ente*

Si el ente como esencia abarca todo lo que es o puede ser, no existe ninguna determinación del ser que caiga fuera de la esencia. Sustancia y accidentes, acto y potencia, materia y forma, y en general todos los principios determinativos del ser entran en la esencia y son también sus principios determinativos. Por tanto el decir que la metafísica es coexistente con la vida humana y que abarca todas las manifestaciones del ser; que el niño, el primitivo, el inculto vive una metafísica elemental, puede tener un cierto fundamento si se quiere señalar que en cada estadio o forma de pensamiento está presente de algún modo la conciencia de la inadecuación entre los contenidos fenoménicos y los valores inteligibles. Pero tomadas en sentido riguroso, tales expresiones son impropias, puesto que la metafísica no se plantea más que en el pensamiento reflejo cuando se tiene el conocimiento explícito del ente en cuanto ente, al que bien pocos tienen la capacidad y la posibilidad de poderse elevar.

Por tanto el decir que la metafísica sistemática está precedida por una metafísica espontánea y rudimentaria no vale más para la metafísica que para la física o la matemática. Más aún: puesto que la metafísica señala el culmen de la elevación espiritual y por otra parte apoya y dirige los problemas centrales de la persona, es de esperar, como de hecho sucede, que el torbellino de los intereses inmediatos y las desviaciones culturales, raciales, históricas, introduzcan en el pensamiento espontáneo tales superestructuras que falsifican o al menos perjudican gravemente el contenido metafísico del pensamiento espontáneo. El dar crédito a las capacidades naturales de la mente no significa que cualquier producto suyo sea flor de harina. Si ninguna ciencia es democrática, menos que todas lo es la metafísica.

Esta reserva va acompañada de otra que la matiza. Si la metafísica es de unos pocos, ello depende no de las presentaciones fenoménicas, sino más bien de la disciplina mental. Para hacer una buena metafísica se requiere un espíritu sano y disciplinado en los sentidos y en la inteligencia, y nada más: no un laboratorio científico, y ni siquiera las consideraciones abstrusas de refinados análisis; las conspicuas contribuciones de la fenomenología contemporánea sirven sólo para una penetración más íntima de su objeto, supuesto ya presente. Es el último y decisivo rechazo que aquí se hace del psicologismo,

mientras se tiende a extraer todas sus ventajas, lo que hoy puede ofrecer el método fenomenológico.

El significado principal de la esencia es el de *sustancia* porque es más importante el ser en sí suficiente que el apoyarse en otros. La sustancia, como primera categoría del ser, muestra a la evidencia la tensión nocional que encuentra la mente en la determinación del ente finito. La principialidad del ser puede afirmarse como *permanencia* contra el cambio, como *unidad* contra la multiplicidad y se ha visto ya cómo la sustancia afirma en el plano fenomenológico estos atributos. Sin embargo el hecho mismo de que la variación y la multiplicidad sucedan en el ámbito de la sustancia, lleva a la suposición de que en la misma sustancia existe un fundamento de tales oscilaciones o degradaciones de ser. La sustancia, como categoría, no es por tanto inteligible más que como «sínolo» de dos principios, de los que el uno funda a la sustancia como eficiencia y perfección, el otro da razón de las variaciones o de las degradaciones. Variaciones y degradaciones que son datos fenoménicos.

Decimos entonces que perfección y capacidad de perfección (ser), acto y potencia, materia y forma no son sin un apropiado contenido fenoménico: el inicio de este «planteamiento metafísico» está estimulado por el modo de presentarse fenoménico de la realidad.

El *dualismo ontológico* podría fundarse también estáticamente, a partir de la sola multiplicidad de los entes o también de la complejidad de las determinaciones reales de cada ente; pero de hecho ha sido el dinamismo el que ha sugerido la concepción dualista. El método fenomenológico alcanza en Aristóteles una transparencia conceptual que mantiene con señorial abundancia la promesa hecha en la conclusión de los *Segundos Analíticos* y repetida con mayor fuerza en la introducción a la *Metafísica.*

De la misma manera que existen formas artificiales y formas naturales, así se dan procesos de devenir artificial y de devenir natural: el mármol bruto llega a ser estatua, y el viviente nace, se desarrolla y muere; aquello puede ser perfectamente un bosquejo de esto. Veamos de qué manera.

Del mármol informe, de la madera, del bronce, Polícleto, empujado por el afán de gloria o de codicia, saca un Hércules imponente. Tenemos dos extremos: el mármol u otra materia aún bruta, y la estatua acabada. El intervalo que los separa está lleno por la acción de Polícleto: bajo el preciso incidir de su cincel, la idea

anhelada del semidios comienza a vislumbrarse primero en líneas vagas, como de un arte arcaico, después cada vez más decidida hasta transfigurar totalmente la materia. El Hércules de Polícleto es Hércules y es mármol: el mármol bruto era mármol, no Hércules, la idea era Hércules y no mármol. El ser de Hércules de mármol, en cuanto Hércules, tiene su razón en la idea, pero la idea no tiene consistencia real más que en el mármol. Por tanto el Hércules es la idea hecha mármol, una realidad que consta del mármol de tal manera *formado:* es «sínolo» de *materia* y *forma,* de perfección y de su capacidad, de potencia y acto.

Ciertamente en este análisis tiene parte el razonamiento, pero éste puede mantenerse tan adherido a la presentación fenoménica, que los dos órdenes —intuitivo y conceptual— se corresponden punto por punto.

El devenir natural tiene manifestaciones análogas. La semilla hace germinar a la planta que crece y se convierte en arbusto o en árbol que florece y deja caer las semillas, las cuales se introducen en la tierra para renovar el ciclo perenne de la vida. El huevo se agita en su interior, se divide y se convierte en animal, que a su vez originará otros individuos. La naturaleza entera está invadida por el temblor de ser, de afirmarse en la realidad y de lograr plasmarla en ideas que son las especies naturales. Recojamos un poco la mirada de la mente en la contemplación del prodigio que es la constitución, el devenir de un ser. Aquí la idea y la forma no vienen de lo que está «fuera» de la materia, como ocurre en el caso de Hércules, sino que se revelan como inmanentes: de cualquier forma, todo desarrollo de vida —como toda forma de realidad física— supone un «sínolo» de materia y forma. Pero las formas de vida acentúan más en su desarrollo la pregnancia de la idea.

No existe quizás un espectáculo que pueda dar un contacto más penetrante con la realidad que el asistir con el microscopio al desarrollo de un huevo: es la naturaleza la que llega a ser sorprendida en sus secretos y en sus fuerzas más potentes. El huevo fecundado e indiviso, después de un cierto tiempo, que en las condiciones ambientales óptimas es relativamente breve, presenta una fuerte contracción en los polos achatándose sobre el ecuador; poco después aparece la señal de una leve incisión longitudinal que va profundizando hasta dividir el huevo en dos partes exactamente iguales y correspondientes, delineando la simetría bilateral del organismo. La

segunda división tiene lugar poco después del mismo modo; la tercera, que lleva a la formación de 8 células o blastómeros, tiene lugar, no ya según el eje longitudinal, sino ecuatorial; la cuarta división —pasando por alto otras particularidades— presenta frecuentemente una diferenciación en magnitud de los blastómeros en mesómeros (8), micrómeros (4) y macrómeros (4) acompañada comúnmente de la rotación de la masa evolutiva en 180°. Con el avanzar de las divisiones comienza el «período figurativo» que comprende sucesivamente las formas de mórula, blástula, gástrula y néurula: con la néurula se ha iniciado ya el proceso órgano-formativo y más propiamente embrional. El nacimiento del animal y todo cuanto él pueda hacer con respecto al exterior son bien poca cosa en comparación con la riqueza de formas que la naturaleza había realizado con anterioridad con maternal prodigalidad [10].

Volvamos a tomar la analogía de Hércules. La forma de Hércules hace del mármol una estatua, como la forma viviente hace de otra materia la potencia próxima de la vida; y de la misma manera que la estatua puede romperse convirtiéndose en un descompuesto agregado de materia, así la vida puede abandonar a la materia que vuelve a sus formas inferiores de síntesis.

No hay duda de que la presentación fenoménica de los dos procesos presenta una analogía sorprendente. Cuando Aristóteles sacó el esquema intelectual de materia y forma, de acto y potencia, satisfacía, con una absoluta fidelidad a la naturaleza, al ideal del alma griega y de la misma humanidad de ver en el desarrollo de la realidad circundante la realización de los planes de una inteligencia, de la que la nuestra es un reflejo y una imitación en las construcciones del arte y de la vida.

A partir de esta fenomenología del devenir real sale renovada la noción de sustancia como esencia y forma; no es por tanto el sustrato permanente y la unidad inteligible, sino que es el *principio*

10. Me remito a la fenomenología del devenir artístico y biológico porque son las «formas de devenir» más observables y también porque son las preferidas por Aristóteles. Jaeger es del parecer de que tanto la δύναμις como la ἐντελέχεια tienen un significado lógico-ontológico y no biológico (JAEGER, W., 524-525). H. DONOVAN HANTZ (cfr. 17, 24 y ss. 42) ha mostrado cuán unilateral es este punto de vista y cómo rompe la unidad de la especulación aristotélica.

y la *razón del desarrollo real* que ella provoca, domina y conduce. Es la esencia como naturaleza.

* * *

c) *Procesos fenoménicos y procesos reales*

El devenir y el ser de la obra de arte es semejante, no idéntico, al devenir y al ser de las sustancias naturales; en el primero lo que deviene no es el ser, sino una forma exterior, en el segundo es el ser y la sustancia misma los que están en devenir. ¿Cómo?

El devenir de la estatua tiene lugar totalmente en su superficie; por el contrario, el devenir sustancial del viviente es interior, y lo exterior no ofrece más que el anuncio del efecto conseguido. El mármol, que deviene estatua, se modifica allí donde llega el cincel; el plasma, que llega a ser organismo, se organiza en complejos, sistemas, órganos, tejidos, elementos celulares, conectivos y de sostenimiento... En suma, el ser de la obra de arte está en la exterioridad, el de las sustancias naturales, en la interioridad: de aquí se infiere que la obra de arte «muestra» fuerza, desdén, dignidad...; la sustancia real «tiene» todo esto. La una es una «apariencia» de realidad, la otra es «la» realidad: de hecho el Hércules de Polícleto podrá ser el tipo más ideal de la fuerza, pero su gesto está siempre quieto; el infante, que aún vive sólo de reflejos, es incomparablemente más fuerte que el Hércules. Porque el infante, bajo la grácil exterioridad de flor que se va abriendo, tiene órganos, tejidos y un prodigioso complejo de fuerzas vitales sostenidas por el alma que se asoma al mundo; el Hércules, más allá de la superficie, no ofrece más que mármol, mármol y mármol... que, aquí, es la soledad del ser.

Por tanto la fenomenología de la obra artificial se agota en la exterioridad y puede resultar adecuada. La fenomenología del ser natural comienza allí donde se para la primera. ¿Dónde puede llegar? Es función de las ciencias analíticas descriptivas llevarla a término, puesto que en sus desarrollos sistemáticos no afecta directamente al concepto metafísico de realidad. Reconsideremos por tanto el devenir biológico para intentar, si está en nuestro poder, poner de relieve las relaciones entre el ser y el aparecer.

Se han descrito algunos de los principales estadios figurativos del embrión: ¿está aquí toda la fenomenología de lo viviente?

Antes he dicho que tales figuras son «algo» del efecto; por tanto falta lo que es más importante, la causa. Las figuras embrionales subsiguen a profundas modificaciones químicas del plasma, a amplios cambios de lugar y deslizamientos de grupos enteros de células, como lo muestran las esquematizaciones de Vogt y que la técnica moderna de las colaciones vitales pone en evidencia. Estos cambios profundos no tienen menos derecho para formar parte del fondo fenoménico que condiciona la comprensión del ser.

Sin embargo tampoco los procesos mecánicos y bioquímicos parecen los más importantes, porque ellos mismos, aunque pueden ser causa de las figuras exteriores que el ser va adquiriendo, son efecto de fuerzas, o al menos de una cierta situación de conjunto, que los especifica irrevocablemente para algunos efectos y no para otros, mientras que por parte suya son indiferentes a cualquier efecto. Qué significado tenga el deslizamiento de grupos, de células o una acelerada proliferación de las mismas, no se comprende más que con vistas al proceso de invaginación con el que se anuncia ya la simetría bilateral y se inicia la diferenciación de los órganos: el ejercicio normal de la vida implica procesos de la misma naturaleza. Esto significa —y es el resultado de la investigación— que el ser, como tal, y los procesos del ser, no son el aparecer y los procesos del aparecer. Los unos no son los otros, y ni siquiera pueden ser sin los otros: aquí el aparecer es del ser y el ser no está «fuera» del aparecer: y esto vale para todos los procesos naturales. Y tan verdad es esto que el mismo aparecer recibe el significado y una estructura inteligible por referencia al ser. En este punto se hace visible una constatación definitiva respecto al punto de vista que queremos formular.

La consistencia del ser real finito, adecuado a nuestro conocimiento, depende del «sínolo» de acto y potencia, de materia y forma, en el que se opera la unificación de la esencia, y la unificación esencial es el fundamento del ser.

En el devenir de la obra de arte los dos principios, material y formal, tienen una evidencia fenomenológica directa intuitiva: al principio materia y forma están separadas, después se acercan, se unen, pueden separarse también. En cualquier momento que yo considere la obra de arte, no me resulta fatigoso individuar la materia y la forma.

En el mundo de la naturaleza no es así. Si me pongo a rebuscar

en el exiguo volumen de un infusorio o de cualquier viviente no hay duda de que yo tengo delante un «sínolo» de materia y forma, de acto y potencia. Pero, en los datos que tengo ante mí, ¿cómo «se manifiestan» los elementos de estas parejas? No existe órgano, porción de órgano, tejido o célula que sea materia y no forma, forma y no materia, porque en cada parte del todo está la vida en acto, está por tanto el «sínolo» de materia y forma en acto. Yo puedo descender más profundamente en el sondeo del ser, penetrar en la célula y distinguir allí citoplasma y núcleo, y en el núcleo, cromatina, linina, jugo nucleico, membrana; en la cromatina, los cromosomas y finalmente, también en los cromosomas, los genes... Quizás se llegará aún más lejos. ¿Pero he encontrado quizás el fondo fenoménico «aislado» que buscaba? No; toda porción del viviente en acto tiene las mismas exigencias reales y conceptuales que cualquier parte u órgano: es una porción que vive de la vida del todo, de manera que es tanto materia como forma, o mejor, también ella participa del «sínolo» de ambas.

Más aún. El descender a los límites extremos fenoménicos, permitidos por la ciencia, me aleja más bien que me acerca al ser: de hecho una de las cosas más ciertas que se saben acerca de los genes es que operan por grupos y entonces lo que importa saber es la razón que preside la formación de los grupos. Igualmente los cromosomas de la especie, que están presentes en número constante en toda célula del organismo, se originan a partir de complicados procesos de repartición (la *meiosis*) cuyo resultado escapa a toda investigación y previsión. Sin embargo es ciertamente éste el momento más importante en el devenir del viviente, mientras se mantenga —como parece que los hechos siguen afirmando— que los cromosomas son los portadores de la herencia, y por tanto de la forma específica y de la forma particular del ser. Los mismos cromosomas, sin embargo, son el sujeto, no la causa y la razón de tal repartición. Por tanto debemos ir más allá todavía y ver la íntima razón en el estado globalizante del «ambiente vital»; expresión vaga, que sólo tiene la ventaja de afirmar que la realidad de la vida, que inviste a todo viviente como totalidad, no se explica más que por medio de principios que abarcan el ser de modo total y éstos son acto y potencia, materia y forma. La materia es el sujeto de la forma de ser y, en los vivientes, de la vida; la forma es el principio del ser en cuanto ser y en cuanto tal ser.

Esta investigación, no obstante su forma elemental —y es por esto por lo que puede ser considerada fenomenológica— ha puesto en claro, creo, dos resultados que no pueden pasar desapercibidos:

a) Que el ser, la sustancia, la esencia y sus principios, acto y potencia, materia y forma, no corresponden aritméticamente a determinadas y propias presentaciones fenoménicas [11].

b) Que tales presentaciones fenoménicas han de buscarse y colocarse en el plano de la totalidad del ser y de la sustancia, y no en partes o aspectos aislados. La fenomenología contemporánea, en su oposición al Asociacionismo del siglo XIX, ha vuelto a encontrar pues el camino del realismo. ¿Cómo puede recorrerse este camino?

* * *

d) *Progresión fenoménica y comprensión global*

La esencia es el constitutivo del ente. Se ha visto que las «intimidades» fenoménicas no son las intimidades del ser, ni las pueden manifestar; para darnos cuenta de la consistencia objetiva del ser, debemos remontarnos y buscar una «mirada de conjunto». Existe ya una constatación significativa: el ser y la esencia, que se reunen en una unidad inteligible, se hacen presentes y se manifiestan necesariamente sólo a través de una multiplicidad fenoménica. Por otra

11. Lejanamente me apoyo, para esta fundamentación gnoseológica, en la doctrina tomista según la cual sólo las ideas divinas, porque son principio y causa del ser como tal —y las angélicas que son una directa participación suya— se refieren inmediatamente tanto a la forma como a la materia: sin embargo nuestras ideas, puesto que se obtienen por abstracción de la materia, refieren inmediatamente sólo la forma; la materia es conocida *in obliquo* por su habitud a la forma, en cuanto todo acto corpóreo se actualiza en una materia (Cfr.: *De Veritate,* q. X, a. 4).

Puesto que todo contenido cognoscitivo, tomado en sí, se refiere al acto y a la forma, por sí solo no ofrece fundamento alguno para el conocimiento de la materia, sino sólo de la forma. Es por tanto en la totalidad de las determinaciones formales donde se pueden separar, de diversos modos, grupos de contenidos fenomenológicamente —bajo algún aspecto al menos— antagónicos y contrarios, por ejemplo la oposición entre sensibles propios y comunes, los que, en la *via inventionis,* pueden hacer de *Urphänomena* de los principios sustanciales del modo como se ha dicho.

parte esta misma multiplicidad no podría fundamentar ninguna referencia, si en algún modo ella misma no apareciese unificada en sus contenidos; la unificación viene de la subordinación al mismo contenido inteligible. ¡Y hétenos de nuevo en un círculo sin salida!

Sin embargo el círculo está abierto: basta con que se plantee el problema en la amplitud que le corresponde. Entonces se podrá considerar de nuevo y precisar la fundamentación fenomenológica del dualismo metafísico.

La referencia fenoménica de materia y forma en el Hércules de Polícleto es inmediata y translúcida, casi una segunda intuición que la fascinación de la obra de arte despierta en el alma que la contempla. La forma que es siempre «forma» y siempre «aquella» forma: la porra del semi-dios no se moverá jamás ni un milímetro y nadie ha de temerla; igualmente la materia se conserva inalterada, mientras no intervengan fuerzas u otros procesos físicos excesivos. Materia y forma permanecen inmutables como y hasta que lo son los respectivos contenidos fenoménicos. En el mundo de la naturaleza las cosas suceden de un modo algo diverso.

De hecho, una de las primeras tendencias del filosofar, que tiende a repetirse cíclicamente, es que la realidad está abandonada a un cambio perenne como el agua del río que jamás retorna al lecho una vez que lo ha pasado.

El devenir «natural» no se adapta sin embargo ni a los esquemas de Heráclito ni a los de Parménides. En el devenir artificial existe una única forma fenoménica, la cual puede imponerse en el campo de experiencia sin otros concurrentes, con una referencia translúcida, se ha dicho. Sin embargo el devenir del viviente está sujeto a un ciclo entero de formas fenoménicas, desde el huevo fecundado indiviso, al feto maduro, formas que vistas desde el exterior son cada una, una «figura» que puede permanecer por sí y que puede fundamentar una referencia fenoménica distinta de materia y forma. Las distintas figuras de desarrollo deberían dar lugar a fundamentaciones distintas de materia y forma y por tanto a distintas determinaciones ontológicas: ¿estarían los diversos estadios embrionales relacionados entre sí como si fuesen diversos seres y diversos animales? Evidentemente esto no se puede admitir: la «morfología inmediata», pues, no es suficiente para caracterizar el ser en el ámbito fenoménico.

Alguno podría intentar salir de la dificultad apelando a las fuer-

zas interiores del ser. Lo que cualifica al ser del viviente no son las fuerzas fenoménicas, sino las fuerzas interiores, las que la biología contemporánea apunta con sus investigaciones en torno a las *localizaciones germinales* y a los *organizadores* (H. Spemann). Que las fuerzas interiores del ser sean más importantes que las fuerzas exteriores y que las precedan como causa, es por sí admisible y evidente; pero esto no hace avanzar el problema, no sólo porque las dos teorías aludidas están aún en vía de elaboración, sino también porque las mismas fuerzas a las que se recurre exigen a su vez una explicación de conjunto. Podrá ser que la actual configuración del plasma sea el efecto de una organización dinámica del plasma mismo y que una dada porción de embrión preside la formación de determinados órganos. ¿Pero cómo es posible que estas fuerzas, después de haber dado origen a una estructura dada y a un órgano, tomen una nueva dirección para originar otras estructuras que pueden diferir fenoménicamente de la precedente más de cuanto se diferencia —a la mirada— una especie animal de otra?

No es posible pues objetivar la dualidad ontológica de materia y forma ni en alguna de las formas fenoménicas tomada por sí ni siquiera en alguna estructura dinámica que subyazca a especiales formas fenoménicas. Concluimos: ni los «mínimos fenoménicos» de la física y de la microbiología, ni los complejos fenoménicos o dinámicos, singularmente tomados, pueden fundamentar la objetivación del dualismo metafísico del ser.

¿Cómo salir del atolladero? Ampliando aún más nuestra visión. Es verdad que cada fase y forma de desarrollo aislado no sugiere, a priori, ni cuál fue la fase precedente, ni cuál será la siguiente y por tanto por sí sola no puede informar sobre la verdadera estructura del ser: pero tal inadecuación no tiene lugar si se toma en consideración *todo* el desarrollo del ser en su conjunto. La ley biogenética de Haeckel es la consecuencia de la aplicación del principio atomista en biología. Podrá ser que las formas embrionales de seres diversos se asemejen entre sí, y podrá ser que las formas en sucesión de una misma especie se asemejen poco o nada: pero es un hecho que el desarrollo *total* de un ser se repite cada vez con una regularidad infalible de fases y procesos y según un ciclo que permanece absolutamente idéntico para cada individuo de la especie. La sustancia viviente, para ser adecuadamente comprendida y fundamentada, ha de ser abarcada con una mirada que pueda extenderse

no sólo en el espacio, en el que toma posición la «Gestalt» actual, sino también en el tiempo en el que las singulares «Gestalten» espaciales se configuran en una única y original «Gestalt» dinámica de todo el desarrollo.

La *forma complexiva de desarrollo* es entonces bastante más importante que las formas aisladas; mientras éstas pueden parecer equívocas o indiferentes, aquélla no lo es jamás. El «valor» que corresponde a la forma complexiva no es de naturaleza acumulativa, sino «emergente». Por tanto no se aprecia por una referencia al desarrollo visto desde el exterior de sus formas, sino más bien por la consideración de la forma final del desarrollo en la que se afirma la especie propia del ser. Es de ella de la que el mismo desarrollo de conjunto toma su originalidad. Dos huevos, dos mórulas o gástrulas pueden presentar al examen físico, fisiológico e incluso morfológico una absoluta identidad de caracteres, pero al final de una se originará un erizo de mar y de otra, una medusa, siempre y solamente un erizo y una medusa.

Las «formas» finales de erizo y medusa están netamente caracterizadas y pueden fundamentar la objetivación de todo el proceso en el dualismo metafísico: el evolucionismo y el monismo biológico, sin embargo, pretendieron explicar el ser con el devenir, la forma con su desarrollo, lo determinado con lo indeterminado, el acto con la potencia. En el viviente, en una fase de desarrollo aislada, puede decirse «forma» y acto a la estructura que él presenta ahora y «materia» a lo que se ha conferido esta estructura; en todo el complejo de desarrollo, es materia el complejo mismo de las formas y es forma la ley de desarrollo que es característica de la especie. En la expansión real del ser constituido, es forma el principio que caracteriza, junto con la estructura corpórea de los órganos, el resultado de la acción o bien el rendimiento real de las funciones del ser, por lo que el gato maulla y el perro ladra. Dígase lo mismo con respecto a las manifestaciones del ser en el orden físico, antropológico, étnico y cultural [12].

12. W. Jaeger repara aquí, en parte, el juicio anterior, demasiado unilateral: «En la evolución espiritual (de Aristóteles) la idea de la *forma* pasa de concepto teórico del ser a instrumento de la ciencia aplicada, es decir, a principio de la concepción morfológica y fenomenológica de todas las cosas. Con ello Aristóteles coloca a la filosofía en situación de dominar científicamente la realidad: de donde el dominio que ella ejerce sobre todos los ámbitos de los conocimientos, dominio que no ha poseído jamás con tal amplitud. Sin embargo es necesario insistir siempre en la advertencia de que este hecho tiene sus raíces en la creatividad científica de la filosofía aristotélica de cuyo tronco surgen cada vez nuevas ciencias, como aquellas que pertenecen a la investigación biológica, morfológica y fisiológica de la naturaleza y el estudio biológico y morfológico del mundo cultural. Cuando se parte solamente de la lógica o de la sistemática formalmente entendida, una posición semejante de la filosofía en el seno de la ciencia no puede justificarse, y mucho menos puede ser justificada por una intuición especulativa del universo, que se proclame dogmáticamente desde arriba» (W. JAEGER, 551-552).

Al disponerse a determinar el fondo fenoménico del ser y de la sustancia, de la materia y de la forma, del acto y de la potencia, lo que ha de ponerse en relación no es la parte con la parte, el sector con el sector, sino el todo que es determinado con lo que determina el todo. La fenomenología que nos puede hacer asistir al primer desarrollo del ser en su constituirse y en su afirmarse, como el de un individuo de un especie dada, cumple su función en cuanto que también ella pueda organizar sus contenidos mediante una presentación global. Fenomenología global y comprensión global dan a la mente humana el contacto con el ser.

* * *

3. La metafísica de la fenomenología

a) *El ser proporcional al aparecer*

Considerado en una forma o aspecto aislado del presentarse, el aparecer puede resultar vago, inadecuado y en nada correspondiente al ser; pero considerado en su conjunto, el aparecer ha de corresponder de algún modo al ser, puesto que aquél es la única ventana que posibilita la mirada del alma sobre el ser. ¿De qué modo? Nos urge por tanto estrechar un poco más de cerca el problema de la determinación del ser como «sínolo» real de acto y potencia, de materia y forma.

Herbart, resumiendo la crítica moderna al pensamiento clásico, ha negado la posibilidad de la correspondencia entre fenómeno y

noumeno en la forma que aquí se quiere formular. «El *quid* de las cosas —dice él— no nos es conocido por los sentidos puesto que, primero: todas las propiedades de las cosas, dadas en la percepción, son *relativas*. Las circunstancias no sólo se mezclan en la percepción (como ha mostrado el escepticismo) sino que la *determinan de tal manera* que las cosas no tendrían en modo alguno estas propiedades sin estas circunstancias accidentales. Un cuerpo tiene color; pero no sin luz: ¿qué es entonces esta propiedad en la oscuridad? El mismo cuerpo emite sonidos; pero no sin aire: ¿qué es esta propiedad en el espacio carente de aire? Es pesado, pero sólo sobre la tierra; en el sol el peso sería mayor; en el espacio vacío infinito no subsistiría ya (...); y de este modo ni siquiera una sola propiedad indica lo que el cuerpo, dejado enteramente tranquilo, es por sí mismo» [13].

¿Qué quiere decir Herbart con la expresión «el cuerpo dejado enteramente tranquilo»? ¿Una posición «absoluta» del cuerpo que no debería tener relación alguna con el sistema de los otros cuerpos?

Pero éste es el postulado leibniziano de la mónada sin ventanas, que excluye toda posibilidad de acción y de pasión, toda asimilación real e intencional. De acuerdo en que la esencia del cuerpo no es ni el color, ni el sonido, ni el peso ni ninguna otra cualidad sensible; de acuerdo también en que la esencia no viene dada por los sentidos. La esencia de los cuerpos, *ontológicamente* considerada, es anterior a las propiedades, pero no realmente y menos aún gnoseológicamente. El cuerpo, y toda sustancia, no se sitúa en el mundo más que como un centro de acción y de pasión y su esencia es la raíz tanto real como inteligible que especifica el hacer y el padecer. El cuerpo tiene un color, emite sonidos, es pesado: ¿qué es el cuerpo sin luz, sin el aire que transporte el sonido, sin la atracción terrestre? Es lo que es *capaz* de reflejar la luz con una vibración de una cierta forma y longitud correspondiente a unos colores dados, lo que puede hacer vibrar el aire con otra forma y longitud de vibración, lo que subyace a la atracción terrestre en determinadas relaciones. El hecho de que no existan colores ni sonidos sin vibraciones de un medio, ni peso sin la atracción terrestre, no significa en absoluto que el cuerpo sea indiferente a estas propiedades, sino sólo que las cualidades del cuerpo producen en el medio una correspondencia de sí según la naturaleza propia del medio, como el medio a su vez produce una correspondencia de sí sobre el complejo psicofísico que condiciona la percepción. La luz y el aire son las causas intermedias de la «comunicación» entre el cuerpo y el sujeto percipiente y no se ve por qué en el curso normal de la naturaleza deban ser ellas los principios únicos y radicales en la especificación de las cualidades perceptivas. Pero Herbart vuelve en seguida con una segunda aporía. «La pluralidad de las propiedades no se concilia con la unidad del sujeto. Quien quiere responder a la pregunta: ¿qué es algo?, responde con la suma de sus signos característicos; según la fórmula, esta cosa es *a* y *b* y *c* y *d* y *e*. Si se quisiese tomar a la letra esta respuesta, resultaría absurda, puesto que se hablaba de *uno,* y no de muchos, que se pueden reunir sólo en una suma, pero que no pueden fundirse en unidad. Pero la respuesta (se dice) se entiende así: que la cosa es poseedora de aquellas cualidades y recognoscible por ellas. Es precisamente por ello por lo que es preciso reconocerla por aquello que *tiene,* y no por lo que *es;* nos vemos obligados a confesar que la cosa misma, poseedora de estas características, permanece desconocida».

Herbart sabe bien que no es serio pensar que la esencia es la suma de las propiedades, y por ello un poco más adelante siente la necesidad de precisar mejor su objección. A su parecer, nosotros estamos impelidos a considerar la cosa como poseedora desconocida de más propiedades además de la forma enigmática, aunque innegable, del dato, según la cual la materia del mismo (es decir las sensaciones simples) no se encuentra singularmente, sino en «grupos» determinados que son formas de combinación estables e incondicionadas en el propio género, las cuales son por lo tanto efectivamente dadas (Herbart no es atomista absoluto). Puesto en claro que no conocemos las cosas más que a través de sus notas y que las muchas notas no determinan una única cosa mas que tomadas conjuntamente, se sigue que el concepto anteriormente apuntado de la cosa, como desconocida poseedora de más propiedades, debe conciliarse sin embargo con la pluralidad de las notas con objeto de que el principio y el final de la representación no contrasten entre sí. Ahora bien, es ya un signo malo que las mismas notas, por las que sabemos que una cosa subsiste, no puedan indicar en modo alguno *qué cosa es* esta cosa. Pero del postulado de que la cosa deba poseer múltiples notas se sigue además una contradicción. El *poseer* y *el tener* las

13. HERBART, G. F., *Einleitung in d. Philos.*, (A) § 118, pp. 147-148.

notas se adscribe en un análisis último y de alguna manera a la cosa *como algo peculiar a su naturaleza, como una determinación de su quid:* porque de ella misma se dice que posee o que tiene aquellas múltiples notas. Al fin no queda más que una única y simple respuesta: que la esencia excluye toda pluralidad [14].

La aporía se origina al poner en el mismo plano y en el querer hacer corresponder *directamente* contenidos fenoménicos y contenidos ontológicos. Ciertamente la multiplicidad no puede explicar la unidad dentro de un mismo orden; se puede admitir también que la comprensión adecuada de la esencia, como tal, no puede tener lugar más que por vía directa, captando sin intermediarios la diferencia constitutiva. Pero no se comprende por qué la multiplicidad no pueda llevar a la concepción de una unidad en *otro* orden y ofrecer de este modo una concepción propia y suficiente, aunque no sea adecuada, de la esencia. Y éste es el caso.

Contenidos fenoménicos y contenidos reales se corresponden *proporcionalmente*. Se quiere decir que no es el fenómeno singular o un grupo singular de fenómenos tomado aparte lo que expresa la esencia, sino más bien el conjunto total de la experiencia que se refiere a un objeto dado en cuanto tal experiencia presenta una organización y estabilidad suficiente de contenidos en la que se trasluce, en la unidad y establididad de estructura, la unidad y la estabilidad del ser. De este modo la multiplicidad de las notas no excluye la unidad del ser, siempre que se entienda una unidad imperfecta, disminuida: aquella que resulta de la composición de dos principios complementarios, acto y potencia, forma y materia. Y la multiplicidad, mostrando en su seno las clases fundamentales de propiedades activas y pasivas, de extensión y de cualidad, introduce —precisamente con una referencia proporcional— en el ser que subyace y que consta de un principio radical de acción y otro de pasión. Y se habla de referencia proporcional por dos razones: a) en cuanto la esencia, o un principio de la esencia, corresponden a un grupo de fenómenos y no a un fenómeno singular; b) y en cuanto cada fenómeno o grupo de fenómenos lleva en sí el carácter tanto del uno como del otro principio, y no apunta con precisión a ningun de ellos más que en función del punto de vista de la consideración global del complejo perceptivo.

14. HERBART, G. F., A, § 122, pp. 154-155.

Pongamos en claro algunas cosas: los contenidos fenoménicos primarios son los sensibles propios y los sensibles comunes. Si tenemos en cuenta la eficacia operativa, no hay duda de que los primeros indican el acto y la forma, los segundos la potencia y la materia: de hecho los sensibles comunes son modificaciones de la cantidad que es la propiedad del ser en cuanto es material. Pero si se consideran la estructura del objeto y su diferenciación, entonces son los contenidos cualitativos los que indican la materia, y los sensibles comunes indican la estructura (exterior) y reclaman por tanto la forma sustancial que es el principio de la estructura inteligible. Lo que significa que en el plano fenomenológico existe una dualidad fundamental de contenidos, pero la «posición» ontológica de tal dualidad no se da directamente, sino que está mediada por la comprensión global. Brevemente: en el plano perceptivo acto y potencia, materia y forma, son reversibles y sólo en el plano inteligible son irreversibles.

La razón profunda de la inadecuación entre el orden fenoménico y el inteligible es subjetiva y también objetiva: es decir, no depende únicamente de la condición del conocer humano, sino también de la excedencia ontológica que tiene la especie respecto a sus realizaciones individuales y por tanto fenoménicas. Las esencias naturales no pueden ser formas sin materia; ahora bien, al ser ellas recibidas en la materia limitan siempre la intensidad de la perfección propia de la especie, de manera que toda presentación fenoménica es inadecuada para manifestarla en su plenitud [15].

* * *

15. En *La nozione metafisica di partecipazione,* 143 ss., he tratado acerca de los fundamentos metafísicos del concepto de participación predicamental.

La solución, dada en el texto, a la dificultad de Herbart se inspira en la distinción que Sto. Tomás toma de Avicena, contra Averroes, de *forma partis* —el principio = acto de la esencia— y *forma totius* —la esencia considerada como un todo—. La unidad inteligible a la que se opone la multiplicidad es la de la esencia como *forma totius,* pero ésta no se refiere inmediatamente a los contenidos fenoménicos, sino a la dualidad de materia y forma *(forma partis)* en la que se refleja el dualismo de los contenidos fenoménicos. «Secundum hanc (opinionem) forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt

b) *La dialéctica del ser*

La introducción del concepto de una correspondencia proporcional entre el contenido del ser metafísico y el de la presentación fenoménica ha llevado a reconocer a la metafísica el máximo grado de absolutez, la que de rebote se acompaña de una dialéctica interna a sus mismos contenidos. ¿Qué es la ente? Es una cierta esencia que tiene el acto de ser. Y ¿qué es la esencia? Lo que hace que una cierta cosa sea lo que es. Y ¿cómo una cosa se revela ser lo que es? A partir de aquello que hace y manifiesta hacia fuera.

Ahora bien, lo que la cosa hace y manifiesta de sí no conduce a la concepción de un contenido simple indivisible, sino a un «sínolo» de (dos) principios opuestos, la materia y la forma, la sustancia y el accidente y en general el acto y la potencia. El ser, que es concebido como «sínolo» de acto y potencia, se hace por tanto presente en el plano real en función de un equilibrio de principios antagónicos; en el plano conceptual en función de una subordinación de contenidos, como una *forma partis* y una *forma totius*. En ambos casos el «sínolo» se rige por la dialéctica de principios contrarios que conviven juntos.

1) Existe una *primera* forma de dialéctica, la que existe entre la *forma totius* (la esencia) y el acto de ser: es la dialéctica metafísica pura en la que, a mi parecer, la fenomenología no tiene parte alguna. Por esto se ha atribuido a la fenomenología únicamente una función propedeútica material, no formal.

2) Hay una *segunda* forma de dialéctica, la que se da entre la *forma totius* y la *forma partis:* es la dialéctica lógico-metafísica en la que se hacen explícitas las relaciones entre concreto y abstracto en el orden predicamental, y se dice que el ente natural está compuesto de materia y forma y el viviente de alma y cuerpo y el uno y el otro de sustancia y accidentes. Es en esta segunda dialéctica donde la fenomenología ha de cumplir su función de sostén «material» para la progresión de las determinaciones conceptuales.

a forma partis, sicut totum a parte; nam quidditas speciei est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individuata. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias» (*Comm. in VIII Metaphys.*, lect. 9, n. 1459).

3) Hay finalmente una *tercera* dialéctica, la fenomenológica, entre sensibles propios y sensibles comunes, entre sensibles «per se» y sensibles «per accidens»: ésta, puesto que queda fuera del orden inteligible, no tiene un alcance especulativo definido. Lo recibe cuando se subordina como constitutivo material, o bien cuando viene asumida como uno de los polos de la segunda forma de dialéctica.

La segunda dialéctica, cuyas características se han formulado en páginas anteriores, ocupa el centro en el desarrollo del pensamiento humano, de la misma manera que la primera lo ocupa en el pensamiento angélico y la tercera en el psiquismo animal. La primera dialéctica no tiene necesidad alguna de la referencia fenoménica; la tercera es esencialmente material y por lo tanto está concentrada en torno a lo concreto, bajo el aspecto del rendimiento biológico inmediato. Sólo la segunda plantea el problema del «paso» o de la «correspondencia» entre el aparecer y el ser.

«Muchísimos hombres, observa Herbart, permanecen durante toda su vida en el punto de vista de la experiencia vulgar; otros se levantan más o menos sobre ella; los más encuentran comprensible, sin ningún obstáculo, un mundo material, cambiable, y hasta la mutación en la propia persona» [16].

¿El ser es móvil o inmóvil? La fenomenología puede fundar cada una de las dos partes de la alternativa con igual evidencia y no es verdad que la experiencia muestre sólo el cambio. Las soluciones especulativas que han suprimido una de las partes para referir exclusivamente a la otra la interpretación de lo real no pueden estar de acuerdo con los datos primarios del conocer. Es verdad que algunas clases de cualidades pueden cambiar; sin embargo otras, no menos reales que las primeras, permanecen: si cambian los sensibles propios, permanecen los sensibles comunes; si cambian también los sensibles comunes, permanecen los sensibles «per accidens». El camaleón, algunos peces y algunos insectos se mimetizan con el color del ambiete, pero no cambian la figura. El embrión cambia su figura; igualmente los insectos asumen, en el ciclo evolutivo, formas de vida libre las cuales —tanto desde el punto de vista morfobiológico como del de los instintos— no tienen ningún punto de contacto: piénsese en el gusano, en la crisálida y en la mariposa.

16. HERBART, G. F., A, § 117, p. 147.

Sin embargo tales complejos fenoménicos, aparentemente tan heterogéneos, se refieren siempre a una única sustancia y esencia, porque en la *mirada de conjunto* forman, para la mente, un ciclo evolutivo único que se repite siempre infaliblemente del mismo modo. La unificación fenoménica en la que se da el valor concreto del ser con referencia a su desarrollarse real y al del sujeto cognoscente, es cuanto se ha designado como sensible «per accidens» y constituye la esfera de la cogitativa. La zona de los sensibles «per accidens» constituye la primera emancipación *consciente* de la tiranía de la concreción actual, como la percepción del continuo nos libera de las limitaciones espaciales de la estimulación periférica.

Estabilidad y variación son atributos que competen con igual derecho a la realidad de la que tenemos experiencia, y hay motivo para sorprenderse de por qué Herbart no se apoyó en esto para plantear una tercera aporía, como hizo con respecto a la relatividad y la multiplicidad de las cualidades sensibles.

Salvo que tampoco ésta lograse un resultado más concluyente que las otras dos.

De hecho si el ser aparece como cambiante y como estable según contenidos diversos, ello es señal de que algunos principios del ser se mantienen estables, mientras otros cambian; en los cambios exteriores cambian los accidentes y permanece la sustancia; en los más profundos cambia la forma y permanece la materia [17]. El criterio para determinar si estamos frente a un cambio accidental o bien sustancial no puede encontrarse más que en la observación fenomenológica. Pero puesto que el orden fenoménico y el ontológico se corresponden sólo proporcionalmente, es sólo respecto a los casos más frecuentes y de orden más general respecto a los que podemos estar informados con absoluta certeza sobre el tránsito ocurrido: un montón de cenizas y un cuerpo en descomposición llevan en sí el criterio indiscutible de la combustión y de la muerte.

17. «Dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile; cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere» (*S. Th.*, 1.ª, q. 84, a. 1 ad 3).

Pero nosotros no experimentamos directamente la combustión y la muerte y todo comportamiento del ser en cuanto ser, sino siempre «a una cierta distancia» y bajo una cierta transcripción, la fenoménica. Las cosas ocurren como si el ser y la esencia se presentasen al alma «transportados de tono». El ser procede a su desarrollo y a su disminución por medio de un despliegue o involución gradual de energías de las que nosotros advertimos en la experiencia sólo las inflexiones en que termina un proceso y se origina otro, es decir, aquellos puntos que llegan a interferir en nuestra vida. Lo que no debe ser mucho respecto a la densidad ontológica de lo real.

Nosotros nos encontramos frente a la realidad como ante una proyección cinematográfica que se lleve a cabo con velocidad oscilante entre el movimiento *Opt* y el *Sim,* donde pasados los primeros minutos de aturdimiento, logramos detener (en la percepción) algún cuadro y después otro e intentamos ponerlos en conexión. Por mucho tiempo, y en no pocos sectores durante toda la vida, lo real llama a las puertas de la conciencia con un ritmo superior a su capacidad de asimilación.

Añadamos alguna aclaración más. El ser y la esencia, que en el momento lógico del conocer ofrecen un contenido rígido e inmutable, en el plano real se presentan como principios y términos del desarrollo que la mente constata en la experiencia. La presencia de los accidentes en la sustancia lleva a la mente a concebir la esencia como finita en el orden del ser, y genera la primera dialéctica que se concluye con la afirmación de una derivación real del ente finito del infinito y de una composición real de esencia y de acto de ser en el ente finito como tal. La función propedéutica de la fenomenología en esta dialéctica se limita a presentar la multiplicidad de los accidentes y la concrección de la sustancia. Ello constituye, según Sto. Tomás, sólo el «initium» de la dialéctica metafísica, la cual procede después con los únicos recursos de la evidencia inteligible y llega a una conclusión, la afirmada dependencia causal de lo finito respecto a lo infinito y la composición real de esencia y de acto de ser, por la que no es posible, ni tampoco concebible, una referencia fenoménica cualquiera.

No ocurre lo mismo con respecto a la esencia, que es «sínolo» de materia y forma, ni con el ente predicamental, que es «sínolo» de sustancia y accidentes: aquí la referencia fenoménica apoya, no sólo el inicio, sino también el desarrollo y la misma conclusión de

la dialéctica. Pero se ha dicho que los apoya «a distancia», proporcionalmente: ¿qué queremos afirmar? Ni más ni menos que, en general, la inadecuación entre el contenido fenoménico de todo grado y naturaleza y el contenido inteligible. El contenido fenoménico, y entiendo el contenido de percepción unificado e integrado, no la sensación-elemento, está sobre todo ligado a la contingencia y además es el fruto de un «compromiso» entre los contenidos de los planos objetivos. El estar ligado a la contingencia se debe al mismo objeto, que en el ejercicio de la existencia está sujeto a las oscilaciones de ser que lo hacen inestable en formas y aspectos diversos. La mente, que en la abstracción se eleva a lo universal y confiere al objeto la universalidad y necesidad, no se aleja del objeto sino que más bien se acerca a él más que la naturaleza misma, en cuanto que en el «sínolo» lógico-metafísico el objeto reasume aquella densidad y necesidad ontológica que la naturaleza debilita y desperdiga en la multiplicidad y en la contingencia. Pero, por otra parte, puesto que «lo que verdaderamente es» no son las «especies separadas», sino los individuos contingentes, la afirmación del ser es dejada en manos de la contingencia y la percepción del ente real, sobre la que se apoya la afirmación de existencia, no puede ser más que un compromiso entre los contenidos sensibles e inteligibles y entre los mismos contenidos sensibles *(principio de la constancia)*. A las causas objetivas de la contingencia perceptiva se añaden las subjetivas que no están menos interesadas en el surgir del compromiso.

Es esta irreductibilidad y oposición en los contenidos fenoménicos, sobre las que están fundadas la aprehensión de esencia y la afirmación de existencia, la determinación del individuo y la concepción de la especie, la que funda —a mi modesto parecer— el inicio de la dialéctica del ser y abre la posibilidad de una repetición integral de la metafísica aristotélico-tomista en el plano de la cultura contemporánea.

* * *

c) *La dialéctica del conocer*

No hay duda de que, absolutamente hablando, los grados de plenitud ontológica son también los grados de la cognoscibilidad, de manera que es más cognoscible Dios que la criatura, la sustancia

espiritual más que la corporal, la especie más que el individuo y la sustancia más que el accidente. Pero para una conciencia —como la humana— que se desarrolla obligada por la experiencia, la progresión cognoscitiva tiene un orden casi exactamente inverso al ontológico: es el accidente el que se conoce antes que la sustancia, el individuo antes que la especie, la sustancia material antes que la espiritual y la criatura antes que Dios. Tal es el resultado de la fenomenología, cuyo alcance necesitamos precisar ahora si no queremos enredar a la gnoseología y a la metafísica en dificultades insuperables.

Una primera observación, que se impone, se refiere a la relación exacta entre los miembros de las dos series arriba enunciadas. ¿Qué significado ha de atribuirse a la precedencia gnoseológica afirmada por la segunda serie? ¿Es absoluto o relativo?

Para la primera pareja: criatura y Dios, no existe duda alguna de que la precedencia atribuida a la criatura es absoluta y no admite atenuantes ni reciprocidades; ningún entendimiento finito, no sólo el humano, puede tener una intuición natural de Dios y es superfluo recordar que en el conocimiento humano no hay posibilidad alguna para una referencia fenoménica de la Esencia que «supera todo sentido».

Para las otras parejas, la fenomenología aconseja una actitud prudente y puede sugerir algunas reservas que no parecen inútiles. Afirma, de modo general, que en el desarrollo de la conciencia los miembros de cada pareja han de ser «dados conjuntamente», puesto que es imposible, si se diesen separadamente, el pasar del uno al otro. El accidente no se puede conocer sin alguna referencia a la sustancia, ni el individuo sin alguna referencia a la especie, ni la sustancia material sin alguna referencia a la sustancia espiritual y viceversa. Es esta referencia la que funda la dialéctica del conocer en el ámbito predicamental: veamos de qué modo.

Es indiscutible, y se puede constatar en la experiencia, que la sensibilidad es la primera en conseguir resultados explícitos: pero puesto que la sensibilidad *prácticamente* no se ejerce jamás, ni se entiende cómo pueda ejercerse si está separada de la inteligencia, hay que sostener que a los contenidos *explícitos* de la primera corresponden reflejamente en el alma contenidos implícitos de la segunda. Por tanto es verdad que los primeros objetos explícitos de conocimiento son los accidentes y el individuo; pero éstos logran

fijarse en la conciencia en la medida en la que en ella son referidos a la sustancia y a la especie que la inteligencia misma aprehende inmediata, aunque confusamente, en los accidentes y en los individuos. Igualmente no es menos verdad que el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento son las esencias de las cosas corporales; pero lo característico de la misma corporeidad no se pondría plenamente de relieve más que al ponerse en contraste con la espiritualidad. Y la espiritualidad es aprehendida directamente en la especie inteligible en cada acto del conocer, y la oposición de ser que presenta ella respecto a la especie sensible es el único fundamento de la oposición explícita que enseguida se planteará entre la realidad material y la espiritual.

Así, el conocer humano, tomado en su conjunto, avanza mediante procesos de *convergencia* de los accidentes hacia la sustancia, de los individuos hacia la especie, de lo material hacia lo espiritual: convergencia —bien entendida—, no alcanza desde fuera, sino que es coexistente y coesencial al conocer como tal. Al principio no se presentan, tanto al sentido como a la inteligencia, más que contenidos confusos: apenas el ejercicio de la vida consigue claridad para algunos contenidos perceptivos, se diferencian también los contenidos intelectivos correspondientes. La convergencia obtiene propiamente el efecto de poner en claro la correspondencia y el de ofrecer al entendimiento el fundamento para la abstracción científica. De este modo, a la primitiva universalidad de confusión de los contenidos mentales sucede la universalidad lógico-metafísica de predicación, y a la generalidad de confusión de los primitivos contenidos fenoménicos sucede la particularidad y densidad característica de los objetos de percepción de la conciencia madura. En ambos casos de «convergencia», el punto de unión entre los dos planos cognoscitivos puede tener lugar sólo por la referencia de los contenidos inteligibles a los contenidos fenoménicos de la percepción, en la que el ser y la esencia son dados como realizados según una forma y estructura propias.

¿Qué forma y estructura? El acto de ser en la forma de la esencia, y la esencia en la estructura inteligible de la que la estructura fenoménica es una expresión exterior más o menos adecuada: pero una vez que la delimitación fenoménica nos lleva a referir una estructura perceptiva a una esencia inteligible, el entendimiento tiene una aprehensión de ésta, aprehensión cuyo contenido permanece, en su fondo, inmutable. La esencia, así comprendida, llega a ser, según

la sólida expresión aristotélica, la línea de resistencia que el alma opone al irrumpir de fenómenos, lo uno entre los muchos (τὸ ἕν παρὰ τὰ πολλά: *Post. Anal.* II, 19, 100 *a,* 7).

* * *

Llegados a este punto, la fenomenología arriesga dos últimas observaciones. La *una:* que en tanto es posible que el accidente, gnoseológicamente, implique una referencia a la sustancia y el individuo a la especie, en cuanto, tanto el accidente como el individuo, se reconocen *a parte rei* subordinados a la sustancia y a la especie. ¿De qué subordinación se trata? De subordinación real, puesto que solamente ella puede dar razón del dualismo y de la dependencia que se quiere afirmar. Pero no debe tratarse sólo de una subordinación real externa: entonces los términos podrían ser conocidos —al menos uno de ellos— con entera independencia del otro, de forma que la referencia de que se habla no sería ya coexistente y coesencial al conocer, como se ha probado. Se trata por tanto de una subordinación real. La metafísica expresa la subordinación real, en su noción más absoluta, con el término *participación:* el accidente implica gnoseológicamente a la sustancia y el individuo a la esencia porque el accidente participa el ser de la sustancia y el individuo realiza —no digo es— una participación de la esencia.

¿Y se dice que la sustancia material es una participación de la sustancia espiritual? De modo absoluto, es decir trascendental, sin duda alguna, puesto que todos los seres tienen como principio al Uno que es espíritu. En el ámbito predicamental, una resolución metafísica de tal naturaleza no se impone, más aún, se excluye directamente. Puesto que la convergencia gnoseológica de sustancia material y espiritual no es de la misma naturaleza que la que se da entre el accidente y la sustancia, el individuo y la especie: ésta es una convergencia esencialmente de orden integrativo, aquélla se agota en el contraste. Y el contraste no acerca, sino que aleja.

La *segunda* observación se refiere a las funciones de la conciencia. En el desarrollo psíquico, el objeto se engrandece en el alma en cuanto el alma a su vez se engrandece en él: la dialéctica del objeto, pues, no puede darse sin una correspondiente dialéctica de las funciones cognoscitivas.

1) La aprehensión sensorial primaria se origina a partir de la convergencia dialéctica de las funciones de los sentidos singulares y del sentido común con la fantasía; éstos segundos aseguran, al objeto de los primeros, la unidad de conciencia y la continuidad fenoménica que aquellos, por sí sólos, serían incapaces de fundar.

2) La aprehensión sensorial secundaria surge a partir de la convergencia del rendimiento fenoménico propio de la organización primaria y de la determinación de valor —la delimitación objetiva— propia de la cogitativa.

3) La percepción inteligible tiene lugar a través de la convergencia de la idea con los contenidos de la cogitativa *(conversio ad phantasmata)* en la que, por una parte, el objeto contingente es salvado del relativismo propio de la esfera sensorial, y, por otra parte, lo inteligible abstracto recibe su incorporación a lo real. Evidentemente los sentidos externos no podrían subordinarse en la síntesis objetiva a la fantasía y al sentido común, ni éstos y la memoria a la cogitativa, ni la cogitativa a la inteligencia, si las parejas confluyentes de funciones no estuviesen ordenadas la una a la otra y cada función de cada pareja a su complementaria. Por esto se puede hablar de una participación de los sentidos externos en el sentido común y en la fantasía, de estos dos en la cogitativa y en la memoria, y de la cogitativa y de la memoria en la inteligencia.

Participación real dice *dependencia* y *semejanza:* ¿cómo se verifican de hecho estas dos exigencias de la participación en el ámbito gnoseológico de los objetos y de las funciones? Problemas estos que son profundos y difíciles, no menos que aquellos de la participación real, de la que se ha tratado ampliamente, dentro de los límites de una fenomenología elemental.

El alma vive de los objetos que asimila en el conocimiento, en los que ella misma se realiza transformando progresivamente su infinitud potencial y virtual en infinitud actual: el mismo Ser divino no queda fuera de esta potencialidad, sino que más bien es su cumbre. Sin embargo su vida ordinaria gira en torno a dos modestos sectores: del conocimiento del mundo y del conocimiento de sí.

El primero es el conocimiento directo. Imponente por la amplitud de sus materiales, permanece circunscrito a jalones más o menos externos de propiedades que encierran los núcleos esenciales, los que sin embargo no pueden tener por parte del alma más

que una comprensión abstractiva. Nadie puede decir que conoce *quidditativamente* ninguna cosa sensible; que tiene una intuición de ella: por lo demás, esto, no constituye un mal grave, puesto que el alma alcanza la felicidad sólo en los objetos superiores.

El segundo, aunque condicionado, va más al fondo. El alma, en la reflexión sobre sí, conoce adecuadamente la propia diferencia específica, intuyendo la espiritualidad de la especie inteligible, de sus actos y de las funciones superiores. Esta tenue luz rompe la monotonía de la corporeidad y abre el hrizonte de un mundo nuevo, en el que el alma puede decir que se encuentra con los espíritus y con el mismo Dios. El ente absolutamente inmaterial constituye de hecho el objeto de la metafísica clásica platonizante, y en buena parte también el de la tomista.

Ciertamente el alma puede estar más presente a sí misma de cuanto lo están los objetos del mundo externo; y Dios está más presente al alma que ella misma. Sin embargo en las condiciones de la vida presente el alma no puede experimentar inmediatamente el contacto beatificante de la divina presencia y se debe contentar con argumentaciones que surgen a partir de las semejanzas y participaciones que se ofrecen en las cosas y en su misma vida. Dios viaja de incógnito en el alma y en esta vida no suele desvelarse.

El mismo conocimiento que el alma tiene de sí, aunque sea el más propio entre todos los conocimientos, no es plenamente comprehensivo. Realmente su determinación ontológica no se realiza más que a través de argumentaciones en las que encontramos oscuridades y aporías de no poca monta. No es intuitivo ni fácil el explicar cómo el alma misma, que es sustancia espiritual, sea a la vez raíz de la vida vegetativa y sensitiva y por ello forma sustancial del cuerpo: y sin embargo está aquí la razón última de aquella unidad en la multiplicidad que se revela en todo conocimiento nuestro y particularmente en la percepción.

En la conciencia experimentamos continuamente la presencia del alma, en cada acto y en los actos y objetos entrevemos su espiritualidad; pero el muro del cuerpo nos impide contemplarla cara a cara y caminamos con ella escondida tras este muro, dentro del cual el alma se digna hacernos sentir sus impulsos y nos invita a presagiar su fisonomía. Es este eclipse del alma para la conciencia el que hace de nosotros en la vida terrestre un continuo misterio para nosotros mismos. Es por la transparencia que le falta por lo que frecuente-

mente las épocas de nuestra vida se separan, dejando sobrevivir en la conciencia actual y en la memoria apenas unos pocos residuos; aún más, cada intervalo de sueño traza un vallado, y hasta las mismas situaciones de vigilia se puedan escindir en islas desparramadas que afloran por propia cuenta en la conciencia.

Problemas profundos también éstos. Pero quizá Dios ha dejado para el final la intuición del alma, como la de Sí, porque viviendo élla de los objetos y ennobleciéndose sólo a través de las participaciones superiores de la ciencia y del vivir honesto, hoy su contemplación sería quizá para muchos de nosotros bastante deficiente. Es entonces preferible que se haya dejado para una ocasión que se espera que sea mejor.

BIBLIOGRAFIA

A. Fuente

Albertus (S.), M., *Opera O.*, ed. Jammy, Lugduni 1651; revisa et locupletata cura et labore Augusti Borgnet, Paris, 1890-1899.

Alexander Aphrod., 'Απορίαι Καὶ Λύσεις, Berolini, ed. I. Bruns, 1882.

— *De Anima cum mantissa,* Berolini, ed. I. Bruns, 1887 (Supplementum Aristotelicum, t. I, p. II, 1).

Algazel, *Maqasid al Falasifa,* Cairo, 1355 eg., 1936.

Alhazen, *Opticae thesaurus libri septem nunc primum editi.* Item Vitellionis Thuringopoloni, libri X. Omnes instaurati, figuris ilustrati et aucti... a Federico Risnerio, Basilae, 1572.

Andreas, A., *Quaestiones super XI libros Metaphysicae,* Venetiis, 1523.

Aristoteles, *Opera O.*, edidit I. Bekker, Berolini, 1831-1874.

— *Organon, ed.* Th. Waitz, Leipzig, 1844-1846.

— *De Anima,* ed. R. D. Hicks, Cambridge, 1907.

— *De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia,* ed. G. R. T. Ross, Cambridge, 1906.

— *Metaphysica,* ed. W. D. Ross (2 voll.), Oxford, 1924.

— *Physica,* ed. W. D. Ross, Oxford, 1936.

— *De Generatione et Corruptione,* ed. H. H. Joachim, Oxford, 1922.

Augustinus (S.), *De libro arbitrio,* P. L. 34, Paris, 1845.

— *De Trinitate,* P. L. 42.

Averroes Cordub., *Commentaria magna* in: «Opera Aristotelis Stag.», Venetiis, apud Iuntas, 1564.

Avicenna, *De Anima* (liber sextus Naturalium), Venetiis, 1508.

Baco Rogerus, *Perspectiva* (è la «Pars V» dell'«Opus Majus»), ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897 (t. II).

— *De multiplicatione specierum,* ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897 (t. II, pag. 410 e segg.).
BANNEZ, D., *Commentaria* in: I. P. Summae Theologiae S. Thomae, Venecia, 1591.
BARBARUS, H., *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele,* Venecia, 1545.
BOETHIUS, A. M. S., *Opera O.,* P. L. 64, Paris.

CAJETANI (TH. DE VIO), *In libros Aristotelis De Anima,* Bononiae, 1617.
— *Commentaria in Summam Theologiae D. Thomae Aq.,* ed. Leonina, Roma.
CAJETANI THYEN., *Super Libros Aristotelis De Anima,* Venecia, 1522.
COLUMNA AEGIDIUS, *Super libros Aristotelis De Anima,* apud Octavianum Scotum, Venecia, 1496.
CONIMBRICENSES, *Expositio in libros Aristotelis De Anima,* Lugduni, 1600.

DAMASCENI JOANNIS (S.), *De Fide Orthodoxa,* P. G. 94, Paris, 1860.

FERRARIENSIS, F. S., *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima,* Venecia, 1593.

JANDUNO (DE), Jo., *Acutissimae quaestiones super tres libros Aristotelis De Anima,* Venetiis, apud Hieronymum Scottum, 1561.
JAVELLI, CR. C., *Quaestiones naturales super libros De Anima,* in: «Opera O.», Lugduni, t. I, 1580.
JO. A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus,* ed. B. Reiser, 3 tomi, Torino, 1930-1937.

MARSTON, R., *Quaestiones disputatae, De Anima,* in: «Bibiotheca Franciscana Scholastica M. Aevi», t. VII, Ad Claras Aquas, Florencia, 1932.
MARTINEZ PETRUS TOLETANUS, *Super libros Aristotelis De Anima,* Sagunto, 1585.
MARTINEZ PETRUS TOLETANUS, *Super libros Aristotelis De Anima,* Sagunto, 1585.

NIPHUS AUC., *Expositio subtilissima necnon et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis De Anima,* Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1959.

OFFREDI APOLLINARIS, *Quaestiones in libros Aristotelis De Anima,* Venetys per Bonetum Locatellum, 1496.

ORLAMUNDE (?), A., *Philosophia Pauperum (Summa Naturalium),* ed. B. Geyer, Münster i. W., 1938.

PACIUS, IO., *Doctrinae Peripatheticae, Aureliae Allobrogorum,* 1706.
PHILOPONUS, IO., *In Aristotelis De Anima libros Commentaria,* edidit Michael Hayduck, Berolini, 1887 («Commentaria in Aristotelem graeca», vol. XV).

RUBIUS, A., *In tres libros Aristotelis De Anima quaestiones,* Brixiae, 1636.

SCOTUS, D., *Expositio in XII libros Metaphysicae* (sembra spurio), ed. L. Wadding, t. IV, Lugduni, 1639.
— *Quaestiones in IV libros Sententiarum* (Opus Oxoniense), ed. L. Wadding, tomi V-X, Lugduni, 1639.
SEGNI, B., *Il Trattato sopra i libri dell'Anima d'Aristotele,* appresso Giorgio Marescotti, in Fiorenza, 1583.
SIGERUS, DE BRABANTIA, *Oeuvres inédites* (éd. F. van Steenberghen), «Les Philosophes Belges», t. XII, Louvain, 1931.
SIMPLICIUS, *Super libros Aristotelis De Anima,* ed. M. Hayduck, Berolini, 1882 («Commentaria in Aristotelem graeca», vol. XI).
SUAREZ, F., *De Anima,* «Opera O.», t. III, ed. Vivès, Parisiis, 1856.

THEOFRASTUS, *De Sensu,* in: «Opera O.», ed. Frid. Wimmer, Parisiis, 1866.
THEMISTIUS, *De Anima,* ed. M. Heinze, Berolini, 1909 («Commentaria in Aristotelem graeca», V, 3).
THOMAS AQUINAS, *Opera O.,* ed. Parmensis, Parma, 1852-1873 (per i Commentari ad Aristotele pubblicati nelle edizioni manuali Marietti di Torino, curate da CATHALA, *Metaphysica,* e da PIROTA, *De Anima, De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia, Ethica ad Nicomachum,* ci si attiene al testo ed alla numerazione in esse riportate. Per le due Somme, i testi sono stati riscontrati sulla edizione leonina).
TOLETUS, F., *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima,* Venetiis apud Iuntas, 1586.

ZABARELLA, J., *In tres libros Aristotelis De Anima commentaria,* Venetiis, 1605.
— *De Rebus Naturalibus libri XXX,* Venetiis, 1590.
ZANARDI, M., *Commentaria cum quaestionibus in tres libros De Anima Aristotelis,* Venetiis, apud Ambrosium Dei, 1617.
ZIMARA, M. A., *Solutiones contradictionum in dictis Aristotelis et Averrois,* in: «Averrois Cordub. Commentaria», Venetiis, 1562-1574.

B. ARISTOTELICO-TOMISTA

ALFIERI, V. E., *Gli Atomisti,* Frammenti e Testimonianze, Bari, Laterza, 1936.
ALLERS, H., *The intellectual cognition of particulars,* in: «The Thomist» III, 1 (1941), pagg. 95-163.
BARBADO, E., A) *La conciencia sensitiva segùn Santo Tomàs,* in: «Ciencia Tomista», XVI (1924), 182 e segg.
— B) *Introducciòn a la Psicologia experimental,* tr. it., Roma, 1930.

BAUER, H., *Die Psychologie Alhazens, auf Grund von Alhazens Optik dargestellt,* Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, hsg. Cl. Bäumker, Band X, Heft 5, Münster i. W., 1911.
BAEUMKER, CL., A) *Die Aristoteles Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen,* Leipzig, 1877.
— B) *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts,* in: «Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters», Band III, Heft 2, Münster i. W., 1908.
BEARE, J. I., *Greek Theories of elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle,* Oxford, at the Clarendon Press, 1906.
BONITZ, H., *Index Aristotelicus,* in: «Opera Aristotelis», t. V, Berolini, 1874.
BREMOND, A., *Le dilemme aristotélicien,* in: «Archives de Philosophie», vol. X, cah. 2, G. Beauchesne, Paris, 1933.
BRENNAN, R. E., *General Psychology, An interpretation of the Science of Mind based on Thomas Aquinas,* New York, Macmillan, 1937.
BRENTANO, F., A) *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lhre vom* Mainz, 1867.
— B) *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Leipzig, Meiner, Band I, 1924; — Band II, Vom Klassifikation der psychischen Phänomene, mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass, 1925; — Band III, Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein, I. Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff, 1928 (hsg. O. Kraus).
— C) *Versuche ueber die Erkenntnis,* Leipzig, 1925.
BROGLIE (DE), ABBÉ, *Le positivisme et la science expérimentale,* Paris, 1880-1881 (2 voll.).

CALOGERO, G., *I fondamenti della logica aristotelica,* in: «Studi Filosofici», III, Le Monnier, 1927.
CASSIRER, H., *Aristoteles Schrift «Von der Seele» und ihre Stellung*

innerhalb der aristotelischen Philosophie, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
CORTE (DE), M., *La théorie de l'Intelligence chez Aristote,* Paris, Vrin, 1933.

CHAIGNET, A. ED., *Essai sur la psychologie d'Aristote,* Paris, 1883.

DEHOVE, H., *La perception extérieure,* Lilla, 1931.
DEMBOWSKI, JO., *Quaestiones aristotelicae duae,* I. De κοινοῦ αἰσθητηρίου, Regimonti, 1881.

FERRI, L., *La psicologia di Pietro Pomponazzi,* Roma, 1875.
FRANCHI, A., *L'ultima Critica. La filosofia delle Scuole italiane,* Milano, Palma, 1889.
FREUDENTHAL, J., *Ueber den Begrife des Wortes* φαντασία *bei Aristoteles,* Gottingen, 1863.

GARDEIL, A., A) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*[3] (2 voll.), Paris, Gabalda, 1927.
— B) *A propos d'un cahier du R. P. Romeyer,* in: «Revue Thomiste», XII, 58 (1929), 520-533.
GARIN, P., *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste,* 2 voll., Paris, 1932.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu,* Paris, 1933.
GEYSER, J., A) *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles,* Mainz, 1917.
— B) *Das Gesetz der Ursache,* Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes, München, 1933.
GOMPERZ, TH., *Griechische Denker,* ed. 1-2, t. III, Berlin, 1909.
GONZALES, Z., *Philosophia Elementaria,* t. I, Madrid, 1868.
GRABMANN, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*[3], in «Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters», XXII, 1-2, Münster i. W., 1949.
GREDT, J., A) *Unsere Aussenwelt,* Tyrolia, Oeniponte, 1921.
— B) *De unione omnium maxima inter subjectum cognoscens et objectum cognitum,* in «Xenia Thomistica», I, 303-318, Romae, 1925.
— C) *De cognitione sensuum externorum*[2], Roma, Desclée, 1924.

HAMELIN, O., *Le système d'Aristote,* Paris, ed. L. Robin, 1924.
HANTZ, H. D., *The biological motivation in Aristotle,* New York, 1939.
HICKS, R. D., *Aristotle's De Anima.* Introduction and Commentary, Oxford, 1907.

HOENEN, P., *De origine primorum principiorum scientiae,* in: «Gregorianum», X (1933), 153 e segg.

JAEGER, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* tr. it., Firenze, 1935.
JOACHIM, H. H., *Aristoteles, De Generatione et Corruptione,* Introduction and Commentary, Oxford, 1922.

LANDAUER, S., *Die Psychologie des Ibn Sina,* in: «Zeitschrift d. deutsch. Morgenlandes Gesellschaft», Band 29 (1875), 335 segg.
LORENZELLI, B., *Philosophia theoretica,* t. II, Romae, 1896.
LOTTIN, O., *L'authenticité du «De Potentiis Animae» d'Albert le Grand,* in: «Revue Néosc. de Philosophie», XXXII (1930), 321-339.

MAHER, M., *Psychology,* ninth. ed., London, 1933.
MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique,* Cahier V, Le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain, 1926.
MERCIER, D., A) *Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques,* in: «Rev. Néosc. de Philosophie» VI (1899).
— B) *Critériologie*[8], Louvain, 1925.
— C) *Psychologie*[11], Louvain, 1923.
MOORE, TH. V., A) *Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy,* in: «The New Scholasticism» VIII (1933), 298-325; VIII (1934), 46-80.
— B) *Cognitive Psychology,* Chicago-Philadelphia-New York, 1939.
— C) *Dinamic Psychology,* Philadelphia-London-Chicago, 1926.
MUELLER-THYM, B., *The common sense, perfection of the order of pure sensibility,* in: «The Tomist» II, 3 (1940), 315-344.

NEUHAEUSER, J., *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seine Organe,* Leipzig, 1878.
NOËL, L., *Le Réalisme immédiat,* Louvain, 1938.

OGGIONI, E., *La «Filosofia Prima» di Aristotele,* Saggio di ricostruzione e d'interpretazione, Milano, «Vita e Pensiero», 1939.
OLGIATI, F., A) *Il concetto di sostanza,* in: «Riv. di Filosof. Neoscolastica» XXI)1929), estratto.
— B) *Il concetto di Realtà,* nel volume: «Il Realismo», Milano, Vita e Pensiero, 1936.
— C) *Realtà ed esperienza,* nel volume: «Il Realismo», Milano, Vita e Pensiero, 1936.

PEILLAUBE, E., A) *Les Images,* Paris, Rivière, 1910.
— B) *Vue d'ensemble du Cours de Psychologie,* in: «Revue de Philosophie», 28, 1 (1928).
PETTER (DE), M., *Implicite Intuitie,* in: «Tijdschrift voor Philosophie» I, 1 (1939).
PHILIPPSON, L., Berolini, 1831.
PREISWERK, A., *Des Einzelne bei Platon und Aristoteles,* Leipzig, 1939.

RABEAU, G., *Le jugement d'existence,* Paris, Vrin, 1938.
RAHNER, K., *Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* Innsbruck-Leipzig, F. Rauch, 1939.
REGIS, L. M., *L'opinion selon Aristote,* Paris-Ottawa, Vrin, 1935.
ROBIN, L., A) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres,* Paris, Alcan, 1900.
— B) *Sur la Conception aristotélicienne de la causalité,* in: «Arch. f. Gesch. d. Philos.», Band 23, 1 (1910).
— C) *Sens commun,* in: «Vocabulaire technique...» del Lalande[4], t. II, 749.
— D) *Sur la notion d'Individu chez Aristote,* in: «Revue des Sciences Philos. et Théologiques», XX (1931), 472-475.
RODIER, G., *Traité de l'Ame (Aristote),* Paris, 1900.
ROLAND-GOSSELIN, M. D., A) *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?,* in: «Philosophia Perennis», t. II, 709-730, Regensburg, Festgabe Geyser, 1930.
— B) *Le jugement de perception,* in: «Rev. des Sc. Phil. et Théol.», 24, 1 (1935), 5-38.
— C) *De la connaissance affective,* in: «Rev. des Sc. Phil. et Théol.», 27, 1 (1938), 5-27.
ROMEYER, BL., *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain,* in: «Archives de Philosophie», VI, 2 (1928).
ROSS, D. W., A) *Aristotle,* London, 1923; tr. fr., Paris, 1930.
— B) *Aristotle's Metaphysics,* Introduction and Commentary (2 voll.), Oxford, 1924.
ROSS, G. R. T., *De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia,* Introduction and Commentary, Cambridge, 1906.
ROSSI, A., *La gnoseologia del Prof. Giuseppe Zamboni,* Piacenza, 1935.

SAISSET, E., *Sens, Sensation,* in: «Diction. des Sc. Phil.», di A. Frank[2], Paris, 1885.
SAITTA, G., *Il carattere della filosofia tomistica,* Firenze, 1934.
SALIS-SEEVIS, F., *Della conoscenza sensitiva,* Prato, 1881.

SALMAN, D., *La conception scholastique de la physique,* in: «Rev. Néosc. de Philosophie», 39, 1 (1936).
SANSEVERINO, G., *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata,* voll. 7, Neapoli, 1862 ss.
SANTELER, J., *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin,* Philosophie und Grenzenwissenshaften, VI, 2-4, Innsbruck, 1939.
SATOLLI, F., *La conoscenza intellettiva dei singolari e l'induzione,* in: «Atti acc. Rom. S. Tommaso d'Aquino», t. V (1885).
SCHUTZ, T., *Thomas Lexikon*[2], Paderborn, 1895.
SCHWERTSCHLAGER, J., *Die Sinneserkenntnis,* München-Kempten, 1924.
SERTILLANGES, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*[4], Paris, 1925.
SIEBECK, H., A) *Geschichte der Psychologie,* Gotha, 1880.
— B) *Aristoteles, Abhandlungen,* in «Philologus», 40 (1881), 352-353.
SIEWERTH, G., *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* München und Berlin, 1933.
SIMON, Y., *Introduction à l'ontologie du connaître,* Paris, 1934.
SIMONIN, H. D., *La connaissance humaine des singuliers d'après les Maîtres franciscains du XIII*[e] *siècle,* Mélanges Mandonnet, t. II, Paris, 1930.
SLADECZEK, F., *Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* in: «Scholastik», 1, 2 (1926).
SÖHNGEN, G., *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung,* in: «Scientia Sacra», Köln, 1935.
SOLMSEN, FRIED., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (Neue philologische Untersuchungen, 4), Berlin, 1929.
STEENBERGHEN (v.), F., *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruxelles, 1938.

TONQUÉDEC, J., *Les Principes de la Philosophie thomiste: La Critique de la Connaissance,* Paris, 1929.
TRENDELENBURG, F. A., *Aristotelis De Anima,* libri tres, ed. III (Belger), Berolini, 1877.

VACANT, G. M. A., A) *Part de nos facultés sensitives dans la préparation des concepts et des jugements de notre entendement,* in: «Comptes Rendus du Congrés Intern. des Catholiques», III.me Sect., Paris, 1891.
— B) *Études comparées sur la philosophie de Saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot,* I, Paris, 1891.

VAISSIÉRE (DE LA), J., *Éléments de psychologie expérimentale*[6], Paris, 1927.
— B) *Cursus Philosophiae Naturalis* (2 voll.), Paris, 1912.
VORGES DOMET (DE), *La Perception et la Psychologie thomiste,*

WADDINGTON, CH., *La psychologie d'Aristote,* tr. it., Firenze, 1856.
WALLACE, E., *Aristotle's Psychology,* London, 1882.
WÉBERT, J., *«Reflexio», Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas,* Mélanges Mandonnet, t. I (1930).
WOLFSON, H. A., A) *The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophical texts,* in: «Harvard Theological Review», 28 (1935), 69-133.
— B) *Isaak Israeli on internal senses,* in: «George Kohut Memorial», 1935, 583-598.
— C) *Maimonides on internal senses,* in: «The Jewish Quarterly Review», 25 (1935), 441-468.

ZAMBONI, G., A) *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere,* Milano, 1922.
— B) *Studi gnoseologici intorno ai giudizi primi della ragione,* estr. da: «Riv. di Fil. Neosc.», Milano, 1924.
— C) *Discussioni gnoseologiche,* III, *M. Sturzo, Il problema della conoscenza,* in: «Riv. di Filosofia Neosc.», 1926.
— D) *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino,* Verona, 1934.
ZELLER, ED., *Die Philosophie der Griechen,* Zweiter Teil, Band 2, Berlin, 1921.

C. VARIOS

(Psicología o Filosofía)

ALBEGGIANI, F., *Il sistema filosofico di Cosmo Cuastella,* in: «Studi filosofi», II, 2, Firenze, 1927.

BAHLE, J., *Das Teil-Ganze-Problem im künstlerischen Schaffenprozess,* in: «Archiv fuer die gesamte Psychologie», 99, 1-2 (1937).
BALDWIN, J. M., *Genetic Logic,* I, tr. fr. con il titolo: *«La Pensée et les choses - La connaissance et le jugement»,* Paris, 1908.
BERGSON, H., A) *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Paris, 1927.
— B) *Matière et Mémoire*[20], Paris, 1939.
BIRAN (MAINE DE), *Essai sur les fondements de la psychologie,* in: «Oeuvres», t. VIII, Paris, ed. P. Tisserand, 1928.

BLANSHARD, B., *The Nature of Thought,* London, 1939 (2 voll.).
BORING, E. G., *History of experimental Psychology,* New York, 1929.
BRUNSCHVICG, L., *L'expérience humaine et la causalité physique,* Paris, 1922.
BUEHLER, K., *Die Gestaltwahrnehmungen,* I, Stuttgart, 1913.
BURLOUD, A., *Principes d'une Psychologie des Tendences,* Paris, 1938.

CANTONI, C., *Emanuele Kant*[2], Torino, 1907.
CARLINI, A., A) *La filosofia di G. Locke*[2], Firenze, 1929 (2 voll.).
— B) *Il mito del realismo,* Firenze, 1934.
— C) *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano,* in: «Logos» (Napoli), XXI (1938), 9-55; XXII (1939), 385-449.
— D) *Studi aristotelici,* I. *L'Aristotele perduto e quello ritrovato,* in: «Logos» (Napoli), XXII (1939), 1-41.
CASSIRER, E., *Le concept de groupe et la théorie de la perception,* in: «Journ. de Psychologie», XXXV (1938).
COSSETTI, G., *La funzione del significato nella percezione degli oggetti,* in: «Archivo It. di Psicologia», XV, 2-3 (1938), 159-249; anche in: «Contributi del Laboratorio di Psicologia» dell'Univ. Cattolica del S. Cuore, Serie settima (1938), 71-161.

DELBOS, V., *La doctrine du «fait primitif» et l'originalité du point de vue Biranien,* in: «Atti del V Congresso intern. di Filosofia» (Napoli 1924), 1095-1111, Napoli, 1925.
DILTHEY, W., *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität des Aussenwelt und seinem Recht* (1890); in: «Sämtliche Werke» hsg. von G. Misch, t. V, Leipzig, 1924.
DURET, R., *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception,* Paris, 1930.
DWELSHAUVERS, G., A) *Traité de Psychologie,* nouvelle édition entièrement transformée mise au courant des travaux les plus récents et augmentée de soixante trois expériences accessibles à tous, Paris, 1934.
— B) *L'étude de la Pensée,* Paris, 1934.

ERHENSTEIN, W., *Probleme der ganzheitspsychologischen* Wahrnehmungslehre[3], Leipzig, 1954.
ERISMANN, TH., *Die Eigenart des Geistigen,* Induktive und einsichtige Psychologie, Leipzig, 1924 (2 voll.).

FABRO, C., A) *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.* Saggio di introduzione analitica al pensiero tomista[2], Torino, 1950.
— B) *La fenomenologia della percezione,* Brescia, 1961.
FÖRSTER, N., *Die Wechselbeziehung zwischen Gesichts-und Tastsinn bei der Raumwahrnehmung,* in: «Psychologische Forschung», XIII (1930).
FRIEDMANN, H., *Die Welt der Formen,* System eines morphologischen Idealismus, II Aufl., München, 1930.
FROEBES, J., *Lhrbuch d. exper. Psychologie*[2-3], Freiburg i. Br., 1923; Nachtrag, 1935.
— *Psychologia speculativa,* Friburgi Brisgoviae, 1927 (2 voll.).

GALILEO, G., *Il Saggiatore,* in: «Opera O.», ed. nazionale, t. VI, Firenze, 1896.
GALLI, E., *Psicologia delle sensazioni organiche,* Napoli, 1939 (2 voll.).
GANCIKOFF, L., *Critica allo schematismo trascendentale in Kant,* in: «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XXIV (1932).
GARNETT, CHR. BR., *The Kantian Philosophy of Space,* New York, 1939.
GELB, ADH., *Theoretisches über Gestaltqualitäten,* in: «Zeitschrift f. Psychologie», 58 (1911).
GEMELLI, A. - ZUNINI, G., *Introduzione alla Psicologia,* Milano, 1945.
GENTILE, M., *La metafisica dei Presocratici,* con un'Appendice su il valore classico della metafisica antica, Padova, 1939.
GILSON, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* Paris, 1929.
GRUENDER, J., *Experimental Psychology,* Milwakee, 1932.
GUASTELLA, C., *Le ragioni del Fenomenismo* (3 tomi), Palermo, 1921-1923.

HAMILTON, W., *Notes and supplementary Dissertations,* in: «The Work of Thomas Reid», sixth edition, Edinburgh, 1863 (2 voll.).
HECTOR, J., *Les Structures mentales,* in: «Revue de Philosophie», 29, 3-4 (1928), 255-321.
HAMLYN, D. W., *The psychology of Perception,* New York, 1957.
HEGEL, C. F. W., *Die Phänomenologie des Geistes,* ed. Lasson, Leipzig, 1921; tr. it. (De Negri), Firenze, 1933-1936.
— *Enziklopädie d. philosophischen Wissenschaften*[2], ed. Lasson, Leipzig, 1920; tr. it. (B. Croce), Bari, 1923.
HELMHOLTZ, W., *Die Tatsache in der Wahrnehmung,* Schriften z.

Erkenntnisteorie, hsg. v. P. Hertz und M. Schlick, Leipzig, 1921.
HERBART, J. F., *Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie,* tr. it. (Vidossich), Bari, 1908.
HÖFFDING, H., *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität,* IV, Ueber den psychischen Aktivität, §§ 30-33, in: «Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Philosophie», XIV, 3 (1890).
HUME, D., A) *Treatise on human Nature,* ed. L. A. Selby-Bigge (SB.), Oxford, 1928; e tr. it. parziale di A. Carlini (C.), Bari, 1926.
— B) *Enquiries concernig the human Understanding,* ed. L. A. Selby-Bigge (SB.), Oxford, 2nd ed. (impression of), 1936; tr. it. di G. Prezzolini (P.), Bari, 1910.
HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen* (2 parti in 3 voll.), Halle a. Saale, 1913-1921.

JABLONSKI, W., *Ricerche sulla percezione delle forme nei miopi,* in: «Arch. Psic.», XV, (1937).
JAMES, W., *Principles of Psychology* (2 voll.), New York, 1890.
JANET, P., A) *Les débuts de l'Intelligence,* Paris, 1935.
— B) *L'Intelligence avant le langage,* Paris, 1936.

KANT, E., A) *Kritik der reinen Vernunft,* ed. Kerbach, Leipzig, Reclam, 1878.
— B) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* Leipzig, 1905; tr. it. (Carabellese), Bari, 1925.
KEELER, L. W., *Saint Thomas's Doctrine regarding Error,* in: «The New Scholasticism», VIII, 1 (1933).
KLAGES, L., *Geist als Widersacher der Seele*², t. I: *Leben u. Denkwermögen,* Leipzig, 1937.
KÖHLER, W., A) *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand,* Eine naturphilosophische Untersuchung, Braunschweig-Erlangen, 1920.
— B) *The Place of Value in a World of Facts,* New York, 1938.
KRAMPF, W., *Studien zur Philosophie und Methodologie der Kausalprinzips,* in: «aKnt-Studien», Band 41, Heft 1-2 (1936).
KREMER, R., *Remarques métaphysiques sur la causalité,* in: «Annales de l'Institut supér. de Phil.», Louvain, 1920.

LACHIÈZE-REY, P., *Utilisation possible du Schématisme kantien pour une théorie de la perception,* in: «Journ. de Psychol.», XXVI (1939).

LALANDE, A., *Vocabulaire tecn. et critique de la Philosophie,* Paris, 1938.
LALO, CH., *Esquisse d'une esthétique musicale et scientifique,* Paris, 1908.
LASSEN, H., *Beiträge zur Phänomenologie und Psychologie der Anschauung,* Würzburg, 1939.
LEWES, G. H., *The physical Basis of Mind* (Being the second Series of «Problems of Life and Mind»), London, 1877.
LINDWORSKY, J., A) *Theoretische Psychologie im Umriss,* tr. ingl. (De Silva), New York, 1936.
— B) *Das Seelenleben des Menschen,* in: «Die Philosophie: ihre Geschichte und ihre Systematik» hsg. Th. Steinbüchel, Abt. 9, Bonn, 1934.
LOTZE, H., *System der Philosophie,* zweiter Teil, Metaphysik; dritter Buch: *Vom dem geistigen Dasein,* Leipzig, 1879.

MAIER, H., A) *Die Syllogistik des Aristoteles* (3 voll. in 2 parti), Tübingen, 1896-1900.
— B) *Philosophie der Wirklichkeit,* Tübingen, 1926-1935 (4 voll. in 3 parti).
Erster Teil: Wahrheit und Wirklichkeit, 1926.
Dritter Teil: Die psychisch-geistige Wirklichkeit, 1935.
MALEBRANCHE, N., *Recherche de la Vérité,* Paris, 1871.
MARTINETTI, P., *Introduzione alla Metafisica* (ristampa), Milano, 1929.
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception,* N.R.F., Paris, 1945.
— *La structure du comportement,* II ed. Paris, 1949.
MESSER, A., *Kommentar z. der Kritik d. r. Vernunft,* tr. it., Torino, 1926.
MICHOTTE, A., *Rapport sur la perception des Formes, VII Intern. Congress of Psychology,* in: «Proceedings and Papers», Groningen, 1927.
MORGAN, LL., *Emergent Evolution* (Gifford Lectures 1922), London, 1927.
MUSATTI, C. L., A) *Analisi del concetto di realtà empirica,* Città di Castello, 1926.
— B) *La psicologia della Forma,* in: «Rivista di Filosofia», XX, 4 (1939), 329-357.
— C) *Forma ed assimilazione,* in: «Archivio Ital. di Psicologia», XI, 162 (1931), 61-156.
— D) *Elementi di Psicologia della Forma* (ad uso privato), Padova, 1938.

NOGUÉ, G., *Essai sur l'activité primitive du moi,* Paris, 1936.

ORESTANO, F., A) *Nuovi Principi,* Roma, 1925.
— B) *Verità dimostrate,* Saggi di filosofia critica, Napoli, 1934.
— C) *Intorno al concetto di realtà,* in: «Il Realismo», Milano, 1936.
— D) *Orientamenti della filosofia contemporanea in Italia,* in: «Sophia», VI, 4 (1938), 425-473.
OTTAVIANO, C., A) *Il pensiero di F. Orestano,* Palermo, 1933.
— B) *Intorno alla critica dell'Idealismo,* in: «Sophia», VIII, 2 (1940), 257-289.

PALAGYI, M., *Wahrnehmungslehre,* mit einer Einführung von Dr. Ludwig Klages, Ausgewählte Werke, Band II, Leipzig, 1925.
PEREZ, B., *Les trois promières années de l'enfant,* 7.me éd., Paris, 1911.
PETERMANN, B., A) *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestaltpsychologie und das Gestaltproblem,* Leipzig, 1929.
— B) *Wesensfragen seelischen Seins,* Leipzig, 1938.
PIAGET, J., A) *La naissance de l'Intelligence chez l'enfant, Neuchâtel-Paris,* 1936.
— B) *La construction du Réel chez l'enfant,* Neuchâtel-Paris, 1937.
PRADINES, M., *Le problème de la sensation,* I, Paris, 1928.
PREYER, W., *Die Seele des Kindes,* Beobachtungen über die geistigen Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren, 6 Aufl. Hsg. Karl L. Schaefer, Leipzig, 1905.
PRICE, H. H., *Perception,* London, 1932.
PURDY, *The structure of the visual world,* in: «The Psychological Review», 42, 5-6 (1935).

RENSI, G., *Lo Scetticismo,* Milano, 1928.
REVAULT D'ALLONES, A) *Le Schématisme,* in: «Revue philosophique», 1915, 1.
— B) *Le mécanisme de la pensée:* I. *Les schèmes mentaux,* in: «Revue philosophique», 1920, 5; - II. *Critique de Taine,* in: «Journ. de Psychologie», 1921; - III. *Les schèmes presentés par les senses,* in: «Revue philosophique», 1921, 316-343.
— C) *La Schématisation,* in: «Nouveau Traité de Psychologie» par G. Dumas, ch. IV, 161-264, Paris, 1934.
RIEHL, AL., *Die philosophische Kritizismus*[2], Band I, Leipzig, 1908.

SALZI, P., *La Sensation, Étude de sa genèse et de son rôle dans la connaissance,* Paris, 1934.

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*[3]. *Der «Phänomenologie der Sympathiegefühle»* (Die Sinngesetz der emotionalen Lebens), Bonn, 1926.
SELZ, O., A) *Ueber die Gesetze des geordneten Denkverlaufs,* I, Stuttgart, 1913.
— B) *Die Struktur der Steigerungsreihe und die Theorie von Raum, Zeit und Gestalt,* in: «Bericht über den XI Kongress für exp. Psychologie», hsg. E. Becher, 27-45, Jena, 1930.
— C) *Die Aufbauprinzipien der phaenomenalen Welt,* in: «Acta Psychologica», V (1941), 7-36.
SIGWART, CHR., A) *Der Kampf gegen den Zweck,* Kleine Schriften, Freiburg i. Br., 1889.
— B) *Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache,* in: «Kleine Schriften», 115-211, Freiburg i. Br., 1889.
SPAIER, A., *La pensée concrète,* Essai sur le symbolisme intellectuel, Paris, 1927.
SPEARMAN, C., *Psychology down the Ages* (2 voll.), London, 1937.
SPENCER, H., *Principles of Psychology,* tr. fr. (Ribot-Espinas), Paris, 1909 (2 voll.).
STERN, W., *Allgemeine Psychologie auf personalisticher Grundlage,* Haag, 1935.
STRAUS, E., *Vom Sinn der Sinne,* Berlin, 1935.
STUMPF, C., A) *Tonpsychologie* (2 voll.), Leipzig, 1883-1890.
— B) *Psychologie und Erkenntnistheorie,* in: «Abhandlungen d. königl. Akademie d. Wissensch. (philol. philos. Klasse)», Band 19, München, 1891.
— C) *Erkenntnislehre* (postumo, 2 voll.), Leipzig, 1939-1940.

TISSERAND, P., *L'Anthropologie de M. de Biran ou la science de l'homme intérieur,* Paris, 1909.

VALENSIN, A., *Note sur la causalité,* in: «Rev. prat. d'Apologétique», XXXI (1921), 225-230.
VARISCO, B., A) *Il pensiero vissuto,* in: «Bollettino della Società filosofica italiana», II, 2 (1928), 3-16. (Ristampato in: *Il pensiero vissuto,* Roma, 1940, pagg. 5-30).
— B) *Linee di filosofia critica*[2], Roma, 1931.
— C) *Dall'uomo a Dio,* Padova, 1939.
VIA (LA), V., *Il problema della fondazione della filosofia e l'oggettivismo antico,* Varese, 1936.

WEINHANDI, F., *Gestalthaftes Sehen* (in coll.), Darmstadt, 1960.

WERTHEIMER, M., *Ueber Gestaltheorie,* Symposion, I, Erlangen, 1925.
WHEELER, R. H., *Organismic vs. mechanistic Logic,* in: «The psychological Review», 42 (1935), 435-453.
WUNDT, W., *Grundzüge der physiologische Psychologie*[5], Leipzig, 1902.

ZUNINI, G., *Psicologia,* Brescia, Morcelliana, 1958.

NOTA. 1. El autor expresa su vivo agradecimiento a la Dirección de la Universitätsbibliothek de Lipsia por el cortés y solícito préstamo de las obras sobre Aristóteles de C. BAEUMKER (A) y de J. NEUHAEUSER, y al prof. HUMBERTO CASSUTO por las consultas de la obra de H. A. WOLFSON sobre «Isaac Israeli», en el «George Kohut Memorial» (1935).

Las citas han sido hechas con el nombre del autor, seguido del número de la página; este número va precedido por una letra mayúscula de orden para el caso de que el autor tenga en la Bibliografía más de una obra. La cita de fuentes se ha hecho con el título entero, el lugar y el año de la edición.

La materia ha sido dividida en tres secciones: la *primera,* que trata de las organizaciones sensoriales, delinea los problemas cruciales del conocimiento considerándose como continuación de *La fenomenologia della percezione;* la *segunda,* dedicada al pensamiento vivido, investiga los principios para una concepción acerca de las relaciones funcionales y objetivas que ligan la percepción y el pensamiento en el ámbito del Realismo; la *tercera,* que traza las líneas de los problemas máximos del Realismo, lleva a asegurar una posición absoluta de la Metafísica como continuación y dependencia de la Fenomenología. La *conclusión* reelabora desde un punto de vista global esta particular finalidad teorética de toda la investigación.

2. Esta segunda edición ha sido revisada en la parte crítica y aligerada de alguna sección menos importante para dar mayor unidad y continuidad a la investigación que quería ser, sobre todo en el tiempo en que apareció por primera vez (1941), una introducción fenomenológica al planteamiento del problema metafísico.

INDICE DE MATERIAS

Abstracción, A. e inducción, 276, 302 ss., A. e intuición, 331 ss., grados de A., 580 ss., A. e unificación perceptiva, 409 ss., 414, 575, 527 ss.
Accidente, A. y conocimiento de la esencia, 301 ss.
Acomodación, A. de los esquemas, 264.
Acrecentamiento, fenómenos de A., 156.
Actividad, percepción de la A., 547 ss.
Aestimativa, 229, 232.
Agnosias, 203.
Akte, 128.
αἴσθημα, 209.
αἴσθησις, 59, 94, 110 s.
αἰσθητήριον, 59, 94.
αἰσθητόν, 59.
ἀλλοίωσις, 47, 48, 57.
Alltäglichkeit, 431.
Alma, conocimiento del A. separada, 323 s. — Percepción inmediata del Yo, 337 ss. — Percepción de la existencia del a., 343 ss. — Conocimiento de la naturaleza del a., 349 ss. — Dificultad del conocimiento del a., 613 ss.
Alteración, A. y conocimiento, 47, 48, 57, 67.
Análisis, A. existencial, 430.
ἀνάμνησις, 209.
Angst, 430.
Anteilverhältnis, 157.
ἀπορροαί, 44, 45, 453.
Apariencia, A. y realidad, 451 ss.
Apercepción, A. inmediata, 339.
Asimilación, la A. cognoscitiva, 39 ss., 51 ss., 80 s., doctrina de Demócrito, 45 ss., A. física y A. cognoscitiva, 48 ss., la A. intencional, 56 ss., 69, A. y homogeneidad perceptiva, 160 ss., 166, A. funcional reconocedora y generalizadora, 264.
Asociacionismo, A. en el conocimiento, 83, 124, 127, 187, 234, 242, 264, 506, 512.
Atomismo, A. de Demócrito y Epicuro, 454 s., A. psíquico, 519.
Attribute der Empfindungen, 128, 130.
Ausdruck, 506.
Ausfall, 126.
ἀφαίρησις, 271.

Belief, 486.
Begriffsrealismus (Aristóteles), 40.
Bewegungserlebnisse, 142.
Beweisen, 506.

Causalidad, distinción entre C. y sucesión, 250, percepción inmediata de la C., 341 ss.
Cogitativa, C. y percepción, 192, 196 ss., 204, 205 ss. (teoría aristotélica), 213 ss. (funciones de la C.), fundamentación metafí-

sica de la C. tomística, 224, C. y participación, 230 ss., originalidad de la C., 234 ss., C. y *experimentum*, 274.
Cogito, 337, 340, 431.
Coherencia, la C. perceptiva, 148.
Collatio, 319.
Complementariedad, principio de la C., 360 ss., 388, 408.
Complejo, C. perceptivo, 133.
Concreto, C. y abstracto, 305, aprehensión indirecta del C., 310.
Configuración, C. y percepción, 201.
Conocimiento, doctrina del C. de Demócrito, 44, de Anaxágoras, 48, de Aristóteles, 49, de Alejandro, 52, de Filopón, 53, de Averroes, 54, de Sto. Tomás, 55; C. intuitivo, 289, C. del singular y especie intencional, 321.
Contenido, C. y forma, 126, 191, de los sentidos, 128, C. de la percepción, 235, C. y funciones, 381.
Continuo, percepción del continuo, 136, 137 ss., 153.
Conversio ad phantasmata, 33, 336, 411, 429, 574.
Consciencia, C. sensitiva, 113.
Constante, C. fenoménica subjetiva y objetiva, 400.
Constancia, la C. perceptiva, 151, 165, 291.
Constelación, C. perceptiva (esquema), 250.
Correspondencia proporcional entre el aparecer y el ser, 604.
Cuerpo, C. celestes y conocimiento, p. 68.
Cualidad, C. primarias, 96, 118, 444, C. secundarias, 194 ss., 205 ss., 224, 231, 267, 277, 437, 444, C. accidentales, 522.

Devenir, D. natural y D. cognoscitivo, 48, 49, 57, 67, 72, D. real y perceptivo, 591.
δόξα, 183, 211, 212, 270, 576.
Dualismo, D. perceptivo, 39 ss., 96 ss., 191 ss., 239, D. ontológico, 592.
δύναμις, 112, 113, 209 (κοινὴ, δ.).

εἶδος, 71, 270.
εἴδωλα, 282.
Einbildung, 143.
Einsfühlung, 482.
Elemento, E. del conocimiento, 86.
Emergencia, principio de emergencia, 365 ss., 372 ss., 391, 401, 408, 415.
Empfindungskomplex, 135, 137, 141, 154.
Empirismo, 393, 406.
ἐνάντιον, 60.
Energía, ley de la energía específica, 441.
Ente, E. en cuanto E., 297, noción de E., 479, 569, 589, delimitación interior del ente, 590.
ἐπαγωγή, 267, 276, 277, 278, 283, 284, 333.
ἐπίδοσις εἰς αὐτό, 58.
Epigénesis, E. en la percepción, 183, 263.
ἐπιστροφή, 211.
Erinnerungsbilder, 140.
Ernstnehmen, 147.
Erzeugung, 288.
Esencia, conocimiento de la E., 302, 500, 514, la sustancia como E., 525.
Espacio, percepción del E., 149, E. óptico, 159, 394, desarrollo del E. perceptivo, 402.
Especie, E. intencional, 71, 321, 453, 465.
Esquema, E. de asimilación, 260, E. representativo y perceptivo, 150, 167, 169, 250, 387, 401, 425.
Estructuración, E. del espacio perceptivo, 405, E. de la realidad, 497, E. y actividad, 565.

Experiencia, E. pasada y percepción, 163, 363.
Expresión, E. y signo, 505.
Externo, E. e interno en la percepción, 490.
Experimentum, 273, 281, 285, 286, 368, 399, 411.
ἕξις, 274.

Fantasía, F. y sentido común, 110, F. y movimiento, 145, F. perceptiva, 140, doble F., 180, doctrina aristotélica de la F., 182, Verdad y falsedad de la F., 185.
Fenoménico, F. en la percepción, 383, F. de Hume, 452, 535.
Fenomenología, problemas de la F., 39 ss., 92 ss., 109 ss., 123 ss., 140 ss., 176 ss., 198 ss., 219 ss., 239 ss., F. de la sustancia material, 354 ss., F. de la sustancia espiritual, 337 ss.. F. y esquematismo, 239, F. de la sustancia, 511 ss., F. hegeliana, 523, F. de la causa, 534 ss., F. y metafísica, 569, 586, F. de la obra de arte, 592 ss.
Folgerung, 137.
Forma, F. física y F. intencional, 39, crítica de Aristóteles a las «F. físicas» de Demócrito, 44, F. físicas de la *Gestalttheorie*, 41, 92, 116, F. y percepción, 106, 116, 126, 168, 514, F. y materia, 578, F. buena, 161, «F.» e «*intentio*», 19, 457, F. y configuración, 201, distinción de forma y significado, 201, F. de conducta, 266 ss. (Janet), F. de organización, 389, *F. totius* y *F. partis*, 606.
Función, las F. psíquicas, 123, 351, F. y contenido, 381, F. sintetizante, 398, medición de la F., 423, F. intencional de la especie, 459.
Fusión, F. perceptiva, 126, 175 (F. simultánea), F. heterogénea, 177, F. sucesiva, 179.
Furcht, 430.

Ganzheit, 430.
Gedächtnisbilder, 140.
Geisteswissenschaften, 351.
Gesantsubstanz, 519.
Gestalt, 35, 90, 116, 126, 144.
Gestalt-theorie, 40, 44, 47, 84, 90, 91, 137, 240, 264.
Gestalt - qualität, 40 s., 126 (Stumpf), 132 (Bühler), 154.
Gestalt e Konfiguration, 153.
Gestaltkreis, 146.
Gestaltung, G. simultánea y sucesiva, 133, G. continua y discreta, 136.
Gradsteigerung, 157.
Grundbefindlichkeit, 432.

Hinweisen, 506.
καθ' ἕκαστον, 300.
καθόλον, 300.
κινεῖσθαι, 50, 211 (κ. γινομένη).
κοινὴ δύναμις, 112, 113, 209.
Homogeneidad, H. perceptiva, 160, principio de la H., 162, 166.

Idealismo, I. y conocimiento, 40, 44.
Igualamiento, I. perceptivo, 162.
Imaginación, I. y sentidos internos, 206.
Inmanencia, I. del conocer, 39, 51, 62, 74, I. perceptiva de los sensibles comunes, 96 ss., 168, 193, 306, la I. es cognoscitiva, 71, 74 (la I. aristotélica según Hegel), I. del abstracto en el concreto, 326, principio de I., 453.
Inmaterialidad, I. y conocimiento, 66.
Inmediación, I. de la percepción, 133, 418, I. de los contenidos, 423, I. perceptiva de los sensi-

bles comunes, 96, 168 ss., 316, I. gnoseológica, 314, I. de la esencia e I. de la existencia, 531, I. perceptiva de la causalidad, 543, 558.
Inbegriff, 134.
In actu exercitio, in actu signato, 330.
In-der-Welt-sein, 432.
Inducción, I. inconsciente, 89, I. psicológica, 270, 426.
Integración, I. perceptiva, 188, 571, I. fenoménica, 573, 582.
Intelecto, I. agente y paciente, 458.
Intentio, I. individualis, 287 s., 315, 413.
Intencionalidad, I y conocimiento, 43 ss., 51 ss., 66 ss., 460 ss., I. de la percepción afectiva, 481.
Interés, I. práctica de los objetos, 399.
Interioridad, I. en el conocimiento, 76.
Intuición, I. intelectual, 332, 417, 460.
Isomorfismo, I. en el conocimiento, 41, 146.

Juicio, J. implícito, 427.

Konfiguration, 153, 155, 156.
Konstanzannahme, 336, 418.

Libertad, L. y existencia, 430, 433, percepción de la experiencia de la libertad, 548.
Localización, L. germinal, 600.

Materia, M. y doctrina del conocimiento, 301 ss., forma y M., 593, 607.
Materialismo, M. y el problema del conocimiento, 39, 64, 65, acusación de M. a la doctrina aristotélica del conocimiento, 65.
Mecanicismo, 536.
Memoria, M. primaria, 140 s. (Stumpf), M. y síntesis perceptiva, 206, 209.
μέθεξις, 271.
μεῖξις, 58.
μεσότης, 48, 57, 58, 73, 80, 172.
μεταβολή, 50.
Metafísica, posibilidad de la M., μεταξύ, 205.
Mitwahrnehmung, 131.
μνήμη, 209.
Motricidad, M. y percepción del mundo externo, 150.
Movimiento, M. y percepción, 102 ss., 113, 146, 185 ss., 249, M. local y sensación, 441, M. virtual (Palagyi), 140, 142 s., M. y círculo formal (V. von Weizsäcker), 145, M. solidario, 162, M. estroboscópico, 396.

Nachwahrnehmung, 131.
Nativismo, N. en la percepción, 393.
Naturaleza, noción, 591.
νοῦς, 48, 210, 211.

Objectum formale quo, 56.
Objectum formale quod, 56.
Objetivación, proceso de O., 236.
Objetivismo, O. absoluto, 383, el O. en el conocimiento, 40.
Objetividad, la O. fenoménica, 437, 453.
Organización, O. sensorial, 38, 95, 123, 165, 384, 389, O. primaria, 83, 109, 141, 202, 366, 382, 424, 477, O. sensorial secundaria, 169, 191, 202, 239, 367, 574, O. y contenido, 169.
Organo, O. y conocimiento sensitivo, 59, O. y sensibilidad *per se*, 174.
Orientación, O. en el espacio perceptivo, 149.

Paralelismo, P. mecanicista y gestaltista, 41, 92, P. coincidencial, 148.
Parte, P. y todo en la percepción, 136.
Participación, P. gnoseológica, 229.
Pasividad, percepción de la P. 613.
πάσχειν, 50.
Pensamiento, P. vivido y percepción, 33, P. y asimilación, 39, 51, 80; inmanencia del pensamiento, 44, 62, 71, 74, 326, 453; P. e inducción, 89, 219, 267, 302; P. y abstracción, 276, 295, 302, 331, 409, 575; P. e intuición, 332, 417, 460; P. e intencionalidad, 43, 51, 66, 463, 481; P. e inmaterialidad, 66; P. e interioridad, 76; P. y percepción, 121 (percepción de la parte y del todo), 201, 315, 321, 337 (percepción del yo), 343, 355, 389 (síntesis psíquica), 339 (unificación perceptiva), 409, 511 (percepción de la sustancia), 534 (percepción de la causalidad), 548 (percepción de la libertad); P. y unidad de consciencia, 127, 367, 429, 519; P. y verbo en el conocimiento, 321, 466, 487; P. y unificación, 409 ss.; P. y significado, 93, 168, 201, 206, 241, 428; estructura del P. y análisis existencial, 430; P. y objetividad, 236, 437; P. y reflexión, 313.
Percepción, el problema, 27; P. y pensamiento vivido, 33; inmediatez de la percepción, 424; P. y *Gestalt*, 35, 40, 90, 126, 133; teoría positivista de la P. (crítica a De Broglie), 87; P. inmediata de los sensibles comunes, 96; P. del espacio, 123, 149 (Kant); P. de las relaciones, 125; P. del movimiento, 102, 114, 140, 145, 185; P. interna, 130; P. de los contenidos absolutos, 131; P. y círculo estructural, 145; P. y organización sensorial, 38; P. y organización primaria, 83, 109; P. y organización secundaria, 191, 239; P. y sentido común, 96; P. y cogitativa, 196, 205, 213, 224, 230; P. y fantasía, 140, 383; P. y forma, 126, 514; la fusión en la P., 174; la P. como construcción fenoménica, 389, 471, 581; P. adecuada e inadecuada, 253; P. y patología, 201; P. del continuo, 137, 515; P. del espacio, 394, 402; P. del tiempo, 181, 209, 395; P. del todo, 123; P. del concreto material, 295, 468, 489; P. intelectiva de los singulares, 305, 321, 476; P. de la realidad espiritual, 337, 343, 351 (P. de los actos), 353 (P. de los hábitos), 355 (P. de la espiritualidad de la especie); P. del yo, 337; P. del esfuerzo, 538; P. y síntesis psíquica, 389; unificación en la P., 409; P. e integración fenomenal, 188, 389, 580; P. de la sustancia, 88, 511; P. de la existencia, 472, 500; P. de la causalidad, 530; P. de la experiencia de la libertad, 547; P. y sentimiento, 481; desarrollo de la P., 133, 388, 409, 511.
Persuasión, P. de la existencia, 473.
πίστις, 211.
Plano objetual, P. de la percepción, 31, 34, 94 (sentido común), 83, 109, 123 (organización primaria), 191 (organización secundaria), 213 (funciones de la cogitiva), 230, 273.
πόροι, 58.
Preformismo, P. en la percepción, 406.
Preperception, 258.
Principios primeros, origen de los

primeros principios en la experiencia, 271, 281.
Problema, los P. de la percepción, 34, 373; P. biológico de la inteligencia, 262; P. psicológico de la percepción, 381; P. crítico, 437; P. metafísico, 493, 567.
Procesos, P. fenomenales y P. reales, 594; P. físicos, fisiológicos, sensoriales, 573.
Progresiones, P. fenomenales, 597; la P. fenomenal en la percepción, 392; P. metafísica, 509; P. en la noción de sustancia, 573.
Psychische Funktionen, 127, 433.

Realidad, persuasión de R., 385; apariencia y R., 451; R. e intencionalidad, 463; posición de la R., 493.
Realismo, R. aristotélico, 295; R. reflexivo, 361; R. metafísico, 536.
Reflexión, R. y conocimiento del concreto, 313.
Relación, R. y percepción, 125, 131, 286; inmediatez de la R., 133; R. de R., 135; R. de aumento, 157; sistema de R., 462.
Relativismo, R. en la percepción, 148.
Representación, R. y síntesis perceptiva, p. 205.
Resonancia, proceso de R. y percepción, 156.

Selección, S. perceptiva, 140.
Semejante, con lo S. se conoce lo S., 44 (Demócrito); el semejante no sufre al S. (Anaxágoras), 48.
Semejanza, S. y percepción, 160, 487.
Sensibilia, 55, 223.
Sentido, S. agente, 66; S. común y percepción, 96, 109, 115, 192, 204; S. internos, 193; S. e intelecto, 306.
Sentimiento, S. y percepción, 476; S. de fuerza, de enervación, 537.
Sentir, el S. como posibilidad, 61, 71, 123.
Ser, acto de S., 530; El S. proporcional al aparecer, 601.
Significado, S. y percepción, 95, 168; distinción de forma y S., 201, 206 (*«prise de signification»*), 241, 428.
Signo, doctrina del S. (De Broglie), 89; «S. locales.» (Lotze), 149; S. y expresión, 505.
Singular, conocimiento del singular, 308, 321.
Síntesis, grados de S. psíquica, 198; S. primitiva, 200; S. secundaria, 200; etapas de la S. perceptiva, 389.
Sorge, 431.
Steigerungsphänomene, 157.
Sonido, percepción del S., 132.
Sustancia, percepción de la S., 88; fenomenología de la S., 511; contenido de la noción de S., 529.

συμμετρία, 58.
Tätigkeit, 557.
Tiempo, T. y percepción, 181, 209, 395; T. y esquemas perceptivos (Kant), 247.
Todo, el T. perceptivo, 123, 130, 254; T. y relación, 131, 153; T. y parte, 136, 578, 606.
τόπος, 61.
Träger, 133, 480.

Umwelt, 147.
Unidad, U. del sentir, 77; U. de consciencia, 127, 368, 424, 519; U. inteligible, 367; U. dinámica, 392.
Unificación, U. perceptiva, 409.
Universal, el U. en el sentido, 58.
Unterfall, p. 156.

ὑποκείμενον, 515.
ὑπόληψις, 183, 211, 274.
Urphänomena, 559, 585, 597.

Verbo, V. en el conocimiento del singular. 321; V. y conocimiento, 466; *verbum amoris*, 487.
Vitalismo, V. y procesos psíquicos, 405.
Voluntad, percepción de la libertad de la V., 548.
φαντασία, 209.
φάντασμα, 187.
Vorstellugsproduktion, 126.
Vergegenwärtigung, 147.

Yo, percepción del yo, 337; percepción de la actividad del yo, 548.

Zergliederung, 126.
Zusammenfassung, 140.
Zusammenschauen, 140.
Zustände, 126.

INDICE DE AUTORES

AGUSTÍN (S.), 98, 344, 507.
ALBEGGIANI, F., 535.
ALBERTO M. (S.), 40-41, 66, 97, 100, 107 ss., 113-114.
ALBERTO (de Orlamunde), 100.
ALEJANDRO (de Afrodisia), 52 ss., 110, 113 ss.
ALEXANDER, S., 374, 114.
ALFIERI, V., 44, 47.
ALGAZEL, 197.
ALHACÉN, 118, 152, 172.
ALLERS, R., 313, 376.
ANAXÁGORAS, 48 ss., 80, 83.
ANDREA, A., 280, 282-283.
APOLINAR, 98.
ARISTÓTELES, 40, 44 ss., 56 ss., 61, 62 ss., 71, 74 ss., 83-84, 93-94, 101 ss., 108, 109 ss., 113, 117, 118, 127, 128, 129, 139, 153, 169, 172-174, 176, 179 ss., 208-211, 214 ss., 270 ss., 295 ss., 307, 326, 344, 348, 362, 387, 391, 412, 436, 438, 441, 444, 454, 457, 468, 501, 514, 522, 579.
AVERROES, 54 ss., 108 ss., 113, 193, 196, 213 ss., 231, 350, 356, 605.
AVICENA, 98, 100, 115, 195-197, 484, 605.

BACON, R., 70, 221.
BAEUMKER, Ll., 96-98, 117, 210, 454.
BAEUR, H., 118.
BAHLE, J., 91.
BALDWIN, J. M., 269, 286, 403, 565.
BÁNEZ, D., 321, 323.
BARBADO, E., 84, 112.
BARTHÉLEMY, St. H., 284.
BEARE, J. I., 45, 46, 48, 58, 73, 96, 118-120, 182.
BENUSSI, 114, 168, 258, 269.
BERGSON, H., 552.
BERKELEY, G., 86, 128, 445, 458, 511 s.
BIEL, 454.
BIGNONE, E., 295.
BIRAN (Maine de), 337 ss., 355, 538, 542, 552, 562, 567.
BLANCHET, L., 344.
BLANSHARD, B., 127, 420, 422, 426-428, 463, 491.
BOECIO, 305.
BONITZ, H., 211.
BORING, E. G., 36, 44.
BREMOND, A., 277.
BRENNAN, R. E. 97.
BRENTANO, F., 40, 69, 97, 104, 112, 125, 127, 131, 197, 284, 291, 362, 397, 444, 459, 461, 518, 531.
BROAD, 422.
BROGLIE (de), 865.
BRUNSCHVICG, L., 542, 567.
BÜHLER, K.,
BÜRGER-PRINZ, 199.

CALÓGENO, A., 210.
CAJETANUS THYENNENSIS, 107, 108, 110.
CAMPANELLA, T., 70.
CANTONI, C., 248.

CARLINI, A., 296, 566, 582.
CASSIRER, E., 268, 286, 287.
CASSIRER, H., 71, 96, 113, 246 s., 276, 284.
CAYETANO (de) VIO, 55 s., 110, 112, 222, 279-280, 281 ss., 316, 320, 331, 419, 421, 428, 479.
CHAIGNET, A., 97.
CONTE, A., 257.
CONDILLACH, 439.
COMIMBRICENSES, 107, 235.
CORISCO, 309.
CORTE (M. de), 65, 66, 96, 306.
CZAJA, 284.

DAMASCENO (S. Juan), 98.
DEHOVE, H., 427, 442, 469.
DELLA VOLPE, G., 543.
DELBOS, V., 339.
DEMBOWSKI, J., 105, 110, 111.
DEMÓCRITO, 40, 43 ss., 56, 70, 78, 80, 83, 297, 299, 383, 438, 453, 454, 456, 457, 459, 462, 495.
DESCARTES, 27, 36, 337, 339, 439, 455, 456, 457 s., 517, 567.
DESCOQS, P., 310.
DILTHEY, W., 36, 242, 438, 472, 473, 491.
DOMET DE VORGES, M., 237, 478.
DRIESCH, H., 36, 517.
DUFOUR, 199, 202.
DURET, R., 490.
DWELSHAUVERS, G., 92, 360.

EFESIO, Miguel, 454.
EGIDIO ROMANO, 105, 106, 152.
EHRENFELS, Chr., 40 s., 84, 130, 158, 176, 447.
EHRENSTEIN, B., 290.
EMPEODOCLES, 44 ss., 525.
EPICURO, 44, 453.
ESCOTO, D., 235, 279.

FERRARIENSIS, R., 107, 323.
FERRI, L., 95, 223.
FEUERBACH, 369.
FICHTE, 337.
FILOPON, G., 53, 71, 113, 114, 118, 212, 307, 454.
FONSECA, P., 283.
FÖRSTER, N., 396.
FRANCH, A., 461, 501.
FREUDENTHAL, J., 185.
FRIEDMANN, 189.
FRÖBES, J., 91, 95, 542.

GAETANI, F. M., 444, 467.
GALENO, 111, 213.
GALILEO, G., 437-441, 443-444.
GALLI, E., 539.
GALTOU, 251, 254.
GANCIKOFF, 248.
GANS, 200.
GARDEIL, 359.
GARNETT, Ch. Br., 386.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., 333.
GASSENDI, 455, 459.
GELH, A., 125, 133, 146, 154, 199.
GEMELLI, A., 92 s., 94, 95, 149, 190, 202, 205.
GENTILE, M., 514.
GEYER, B., 100.
GEYSER, L., 276, 547, 548, 556.
GILSON, E., 344.
GOLDSTEIN, 199.
GOMPERZ, Th., 97.
GONZALES, Z., 237.
GOTTLIEB-SÖHNGEN, 230.
GREDT, J. A., 458, 468, 471.
GRÜNDER, H., 91.
GVASTELLA, C., 535, 543.
HAECKEL, 599.

HAMELIU, O., 63, 96, 114.
HAMILTON, V., 86, 280, 284, 452, 453 ss., 463, 464.
HANTZ DONOVAN, H., 593.
HÉCTOR, J., 92.
HEGEL, G. F. W., 61, 74 ss., 396.
HEIDEGGER, 365, 431 ss.
HELMHOLTZ, H., 89, 90, 449, 505, 508.
HERBART, G. F., 65, 519, 602 s., 607 s.

HICKS, R. D., 96, 101, 104, 114, 211, 306.
HOBBES, 455.
HOENEN, P., 284.
HÖFFDING, H., 447, 557-559, 561, 567.
HORNBOSTEL, E. M., 178.
HUME, D., 36, 93, 128, 246, 250, 338, 370, 383, 451, 486, 512, 534, 537, 543, 545 s., 554 ss., 562, 564.
HUSSERL, E., 125, 431, 497, 506.

JABLONSKI, W., 93.
JAEGER, W., 275, 295, 300, 593.
JAMES, W., 85, 421, 539, 541.
JANDÚN (Juan de), 107, 218, 229, 429,
JANET, P., 265-266, 286.
JAVELLI, C., 107, 187, 283, 316.
JOACHIM, H., 60.
JUAN DE STO. TOMÁS, 329, 330, 331, 333, 416, 417, 508.

KAMPE, E., 284.
KANT, E., 27, 32, 33, 36, 128 s., 149, 153, 181, 239 ss., 252, 257, 287 ss., 334, 370, 386 ss., 436, 448, 494, 501, 511 s., 524, 534 ss., 567, 572.
KEELER, L. W., 219.
KIERKEGAARD, S., 369, 431, 433.
KLAGES, L., 142, 144, 510, 512.
KÖHLER, W., 41, 42, 48, 91, 93, 125, 146, 264, 269, 373, 574.
KOFFKA, 125.
KRAMPF, W., 548.
KRAUS, O., 131, 363.
KREIBIG, 133.
KREMER, R., 542.
KRUEGER, F., 36.
LACHIEZE-REY, P., 247, 248.

LALO, Ch., 175.
LANDAUER, S., 211.
LASSEN, H., 365, 394, 397, 485, 506.
LEIBNIZ, G. W., 65, 511.
LEWES, G. H., 373, 411.
LINDWORSKY, J., 91 s., 153 ss., 160, 163, 169, 171, 174, 410, 574.
LLOYD, Morgan C., 373, 374.
LOCKE, J., 124, 128, 439, 443, 511, 512, 529, 544.
LORENZELLI, B., 316.
LOTTIN, O., 97.
LOTZE, H., 65, 127, 149, 156, 288, 289.
LUCRECIO, 454.

MAHER, M., 86 s.
MAIER, H., 276, 284, 449, 460, 480, 501, 513, 520.
MAIMÓNIDES, M., 356.
MALEBRANCHE, N., 39, 455.
MARCEL, G., 434.
MARÉCHAL, J., 316, 330, 332, 393 s.
MARSILIO DE INGHEN, 107.
MARSTON, R., 220, 359.
MARTINETTI, 445, 446, 447, 448, 450 s., 461 s., 474.
MARTÍNEZ, P., 106.
MAVRO, S., 283.
MC. DOUGALL, W., 36, 258, 341.
MEINONG, A., 40, 93, 125, 134.
MERCIER, B., 234, 276.
MESSER, A., 245.
MICHOTTE, A., 33, 36, 92, 93, 190, 206, 581.
MOERBEKE, G., 117.
MOORE, Th., 92-94, 96, 190, 192, 196, 199 ss., 541.
MÜLLER, J., 441, 539.
MÜLLER, Thym, 98.
MUSSATTI, C. L., 160 ss., 259, 269, 395.

NEUHAÜSER, J., 97, 210, 211, 212.
NOËL, L., 438.
NOGUÉ, G., 341.

OCKHAM, G., 235.
OGGIONI, E., 303.
OLGIATI, F., 512.
ORESTANO, F., 342, 442.
OTTAVIANO, C., 452-453, 455 ss., 463.

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

PALAGYI, M., 142 ss., 257.
PARMÉNIDES, 494, 598.
PAVLOV, J., 250, 259.
PEILLAUBE, E., 85.
PÉREZ, B., 525.
PETERMAN, B., 39, 485.
PETTER, (de) M., 333.
PHILIPPSON, L., 96.
PIAGET, J., 252, 255, 259, 286, 392, 396, 403 ss., 417, 448, 462, 491, 525, 528, 562.
PIRRÓN, 451.
PLATÓN, 43, 50, 61, 183, 270, 296 ss., 383, 494, 495, 575.
PLUTARCO, 113.
POMPONAZZI, 223.
PRADINES, M., 123, 233, 234, 355, 441, 490.
PRANTL, 284.
PREYER, W., 525.
PRICE, H., 422.
PURDY, D. M., 162.

RABEAU, G., 477, 478, 479.
RAHNER, G., 237, 328.
REID, Th., 88.
REGIS, L., 317.
REY, 252.
RENLI, G., 543.
REVAULT D'ALLONNES, 251 ss., 286.
REVESZ, G., 36.
RIBOT, 251.
ROBIN, L., 309, 311.
RODIER, G., 96.
RONUEYER, B., 310, 311, 359.
ROLAND-GOSSELIN, M.-D., 333, 334, 393, 460, 469, 481 s., 484, 487 s.
ROSE, 200.
ROSS, G. R. T., 96, 186, 212, 277.
ROSS, W. D., 52, 61, 63, 96, 284, 305.
ROSSI, A., 284.
RUBIUS, A., 107.
RUSSEL, B., 70.

SAISSET, E., 96.
SAITTA, 229.
SALIS, S. F., 237.
SALMAN, D., 444.
SALZI, P., 232.
SANTELER, L., 311, 328.
SATOLLI, F., 316.
SCHELER, M., 382, 485.
SCHWERTSCHLAGER, J., 236.
SCHUTZ, L., 237.
SELZ, O., 36, 156 ss., 163, 169, 171, 174, 251, 410, 574.
SIEBECK, H., 113, 276, 284.
SIEWERTH, G., 56.
SIGER (de Brabont), 106, 218.
SIGWART, Ch., 547.
SIMÓN, Y., 56, 458.
SIMONIN, H. D., 310.
SIMPLICIO, 114, 116.
SIWEK, B., 459.
SLADECZEK, F., 318, 328, 329, 331.
SÖHNGEN, G., 237.
SÓCRATES, 217, 309.
SOMSEN, 276.
SPAIER, A., 360.
SPEARMAN, C., 36, 269.
SPEMANN, H., 599.
SPENCER, H., 420, 421.
SPINOZA, B., 511.
STEENBERGHEN, F., 353.
STEIM, 199.
STERN, W., 36, 94.
STOUT, 258, 341.
STRAUS, E., 414.
STUART, Mill J., 254, 257, 276, 372, 373, 535.
STUMPF, C., 125 ss., 131 ss., 153, 160, 163, 169, 171, 174, 188, 190, 242, 289 s., 392, 410, 444, 513, 518, 574.
SUÁREZ, F., 235, 236 s., 467.

TAINE, H., 87, 238.
TEMISTIO, 55, 71, 113, 114.
TEOFASTO, 42.
TISSERAND, P., 552.
TITCHENER, E. B., 85.
TOMÁS (Santo), 40, 41, 44, 55, 67 s., 94, 97, 99, 105 s., 108, 109,

112, 114, 115, 116, 152, 172, 173, 182, 196, 197, 198, 207, 208, 219 ss., 277, 295, 308 ss., 312, 313, 315, 317 ss., 325 ss., 333, 345 ss., 368, 370, 374, 414 s., 444, 453, 460, 468 s., 480 ss., 484, 487, 496, 521, 523, 552, 574 s., 577, 579, 582, 609.
TONQUÉDEC (J. de), 73, 471.
TORSTRICK, A., 103 s.
TRENDELENBURG, A., 40, 97, 104, 249, 272.

VACANT, G. M., 237.
VAISSIÈRE (De La), 85 s., 553.
VALENSIN, A., 542. 558.
VARISCO, B., 331, 384, 582.
VIA (la) V., 464, 494, 495.
VITAL DE FOUR, 310.
WADDINGTON, Ch., 97.
WAHL, 224.
WAITZ, Th., 284.
WÉBERT, J., 319, 323.
WEINHANDL, F., 241, 559.
WEIZSÄCKER, V., 145 ss., 574.
WERNER, H., 204.
WERTHEIMER, M., 35, 43, 84, 125 156, 161, 256.
WHEELER, R. H., 94.
WELLEK, 36.
WITELO, 117 s.
WITTMANN, J., 39 ss., 61 ss., 70 ss., 394, 455, 456.
WOLFSON, H. A., 110, 210, 213.
WUNDT, W., 90, 372, 373, 446, 447, 538, 539, 541.

ZABARELLA, J., 116, 235.
ZELLER, E., 96, 284.
ZINUARA, M. A., 54 s., 108, 109.